MONTESQUIEU

JEAN STAROBINSKI

BREVIARIOS
Fondo de Cultura Econó

MONTESQUIEU

por JEAN STAROBINSKI

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Traducción de
RAFAEL SEGOVIA

Primera edición en francés, 1953
Primera edición en español, 1989

Título original:
Montesquieu
© 1953, Éditions du Seuil, París
ISBN 2-02-000010-5

D. R. © 1989, Fondo de Cultura Económica, S. A. de C. V.
Av. de la Universidad, 975; 03100 México, D. F.

ISBN 968-16-3094-7

Impreso en México

Mi alma se interesa por todo.

MONTESQUIEU

ALGUNAS FECHAS

1685. Revocación del Edicto de Nantes.

1688. Jacobo II de Inglaterra es destronado.

1689. 18 de enero: Nacimiento de Charles-Louis de Secondat, en el castillo de La Brède.

1689. 13 de febrero: lectura solemne del *Bill of Rights* ante el Parlamento inglés, en presencia de Guillermo de Orange.

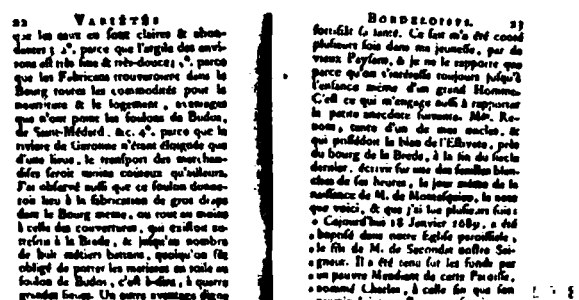
1694. Guillermo de Orange vence el cerco de Namur.

1696. Bautizo de Marie-Anne de Secondat: Carlos, niño todavía (7 años) deposita su firma en el registro parroquial (véase ilustración).

1697. Paz de Ryswick, con la que finaliza la Guerra de la Liga de Augsburgo. Luis XIV reconoce a Guillermo de Orange como rey de Inglaterra.

1700. Charles de Secondat estudia en Juilly, con los Oratorianos.

El duque de Anjou, al que Luis XIV ha reconocido como rey de España, entra en Madrid.



22 VARIÉTÉS

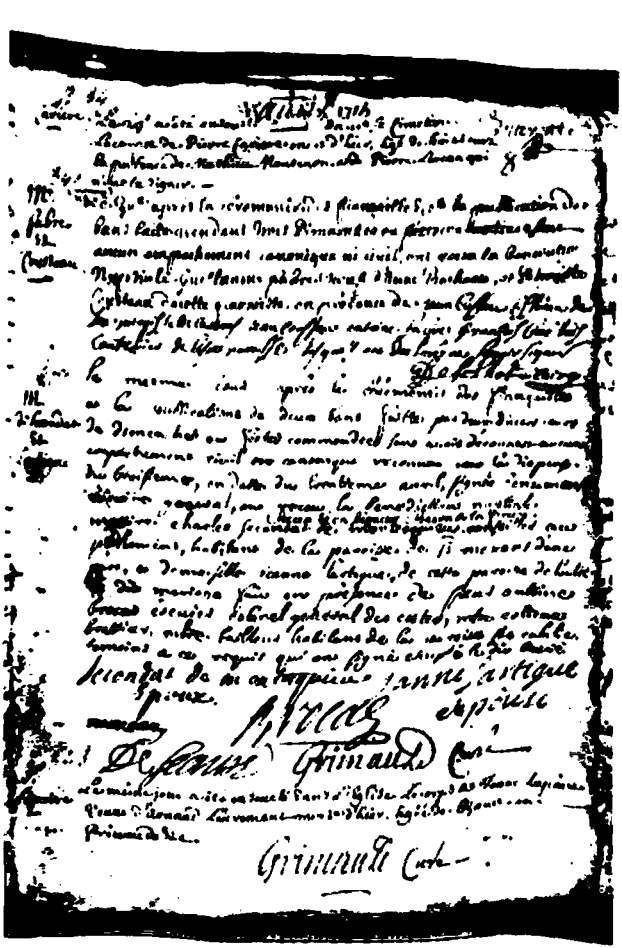
que les eaux en sont claires & abondantes ; 2°. parce que l'argile des environs est très fine & très-douce ; 3°. parce que les Fabriques trouveroient dans le Bourg toutes les commodités pour la nourriture & le logement, avantages que n'ont point les foulons de Budos, de Saint-Médard, &c. 4°. parce que la rivière de Garonne n'étant éloignée que d'une lieue, le transport des marchandises seroit moins coûteux qu'ailleurs. J'ai observé aussi que ce foulon donneroit lieu à la fabrication de gros draps dans le Bourg même, ou tout au moins à celle des couvertures, qui étoient autrefois à la Brède, & jusqu'au nombre de huit métiers battans, quoiqu'on fût obligé de porter les matières en toile au foulon de Budos, c'est-à-dire, à quatre grandes lieues. Un autre avantage digne d'attention, c'est que les laines de l'Angoumois, que se transportent à Bordeaux, pour passer dans deux cantons Provinces voisines, passent en partie dans la Paroisse de la Brède.

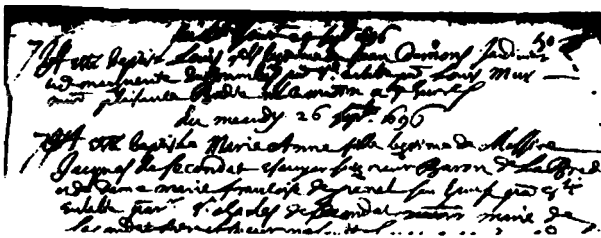
C'est au moulin du Bourg que fut nourri M. de Montesquieu, & où il fut baptisé près du trois ans sous la conduite de la nourrice, mais sous les yeux de ses parens, pour qu'une nourriture simple

BORDELOISES. 23

fortifiât la santé. Ce lieu m'a été cacaé plusieurs fois dans ma jeunesse, par des vieux Paysans, & je ne le rapporte que parce qu'on s'arrête toujours jusqu'à l'enfance même d'un grand Homme. C'est ce qui m'engage aussi à rapporter la petite anecdote suivante. Mr. Rousseau, tuteur d'un de mes oncles, & qui possédoit la Baronnie de l'Elbroze, près du bourg de la Brède, à la fin du siècle dernier, écrivit sur une des feuilles blanches de ses heures, le jour même de la naissance de M. de Montesquieu, le nom que voici, & que j'ai les photes en fait : « Aujourd'hui 18 Janvier 1689, a été « baptisé dans notre Eglise paroissiale, « le fils de M. de Secondat notre Seigneur. Il a été tenu sur les fonds par « un pauvre Mendiant de cette Paroisse, « nommé Charles, à celle fin que son « parrain lui rappelle toute la vie que « les pauvres sont ses frères. Que le bon « Dieu nous conserve cet enfant (1) ».

(1) C'est une chose remarquable, [illegible] Prédicateur des deux hommes les plus [illegible] avec de cette Province, par leur [illegible] leur réputation, offrir précisément les [illegible] mêmes dangereuses. Voici ce que [illegible] nous apprend (Liv. III, chap. 13 [illegible] Fable) : « Si j'avois des enfans [illegible]





1702. Inicio de la Guerra de Sucesión en España.

1704. Marlborough y el príncipe Eugenio derrotan al ejército francés en Hochstaedt.

1708. Montesquieu estudia la carrera de Derecho en Bordeaux y en París.

1709. Invierno catastrófico y hambruna en Francia. Expulsión de las religiosas del convento de Port-Royal des Champs. Victoria de Pedro el Grande contra los Suecos en Poltava. Batalla de Malplaquet: el ejército francés se retira hasta Valenciennes.

1712. Defensa del territorio francés. La avanzada del príncipe Eugenio es detenida en Denain.

1713. La bula *Unigenitus* condena ciento una proposiciones de las *Reflexiones morales* del padre. Quesnel: los jesuitas triunfan contra los jansenistas.

1714. Charles de Secondat es nombrado consejero en el Parlamento de Bordeaux.

Tratado de Rastadt, que instituye la preponderancia inglesa en Europa.

1715. Charles de Secondat contrae nupcias con Jeanne Lartigue.

1° de septiembre: muerte de Luis XIV; regencia de Felipe de Orléans.

1716. Poco después de que la Academia de Ciencias de Bordeaux haya decidido la admisión de Charles de Secondat ("Monsieur Labrède"), éste hereda de su tío el cargo de presidente de birrete y el nombre de Montesquieu —con el que pronuncia, ese mismo año, su discurso inaugural en dicha Academia.

veris. Bicarville et Vernaison
Gaston de Broyne
Directeur.

Allez, le secr.

Le 3me avril la compagnie ayant tenu son ~~séance~~ assemblée du mois m. Navarre luy a fait la proposition d'agréer monsieur Labrede conseiller au parlement pour remplir une place d'academicien ordinaire, qui luy seroit vacante, pour laquelle il demande avec ardeur les suffrages de chaque academicien, sur quoy lacademie suffisemment instruite des bonnes vie, mœurs et capacité dud. s.r de Labrede luy a accordé la place qu'il demande et a chargé le secretaire d'en escrire a m. le president pour obtenir son agreement les academiciens prestans a l'assemblée sous mes soussignez

Rheiers de Garcq veris Bicarville et veris
Gaston de Broyne
Directeur.

Vaumare s.r

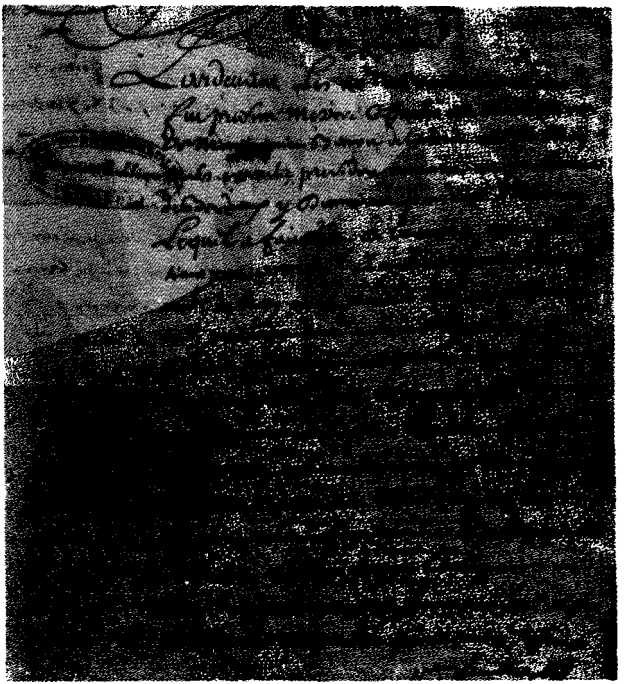
GASCQ
PREMIER
DIRECT
ROYAL
DE B

ATRIEME
DIREC
1716

1716. Law funda su Banco General, y más tarde la Compañía de las Indias Occidentales.
1717. Acercamiento mutuo de Francia e Inglaterra. Conclusión de la Triple Alianza.
1718. DISCURSO SOBRE LA CAUSA DEL ECO.
DISCURSO SOBRE LA UTILIDAD DE LAS GLÁNDULAS RENALES.
1719. Proyecto de una *Historia física de la Tierra antigua y moderna.*
1720. DISCURSO SOBRE LA CAUSA DE LA GRAVEDAD DE LOS CUERPOS.
DISCURSO SOBRE LA CAUSA DE LA TRANSPARENCIA DE LOS CUERPOS.
Se declara la peste en Marsella y en Provenza.
12 de diciembre: renuncia de Law y fracaso del *Sistema.*
1721. OBSERVACIONES SOBRE LA HISTORIA NATURAL.
CARTAS PERSAS. Sin nombre de autor. La profecía del padre Desmolets se hace realidad: "Ese libro se venderá como pan." En Inglaterra, se inicia el ministerio de Walpole, quien permanecería en el poder hasta 1742.
1722-1725. Montesquieu se encuentra en París. Se codea con los allegados del Primer Ministro, el duque de Bourbon. Asiste a fiestas en Belébat, residencia de la marquesa de Prie. Mademoiselle de Clairmont y el presidente Hénault se cuentan entre sus amistades. Montesquieu da lectura a su DIÁLOGO DE SILA Y DE EUCRATES en el Club de l'Entresol. Conoce a Fontenelle en casa de Madame de Lambert.
1723. 16 de febrero: Luis XV es proclamado mayor de edad; tiene trece años.
2 de diciembre: muerte del regente.
1725. EL TEMPLO DE GNIDO. Sin nombre de autor.
Montesquieu cede su cargo de presidente.
1726. El duque de Bourbon cae en desgracia y es reemplazado por el cardenal Fleury.
1727. El diácono Pâris es enterrado en el panteón de Saint-Médard. Los convulsionarios.
1728. A pesar de la oposición del cardenal Fleury, Montesquieu logra ser elegido miembro de la Academia Francesa (en la que viene a ocupar el puesto del oscuro M. de Sacy). Mallet,

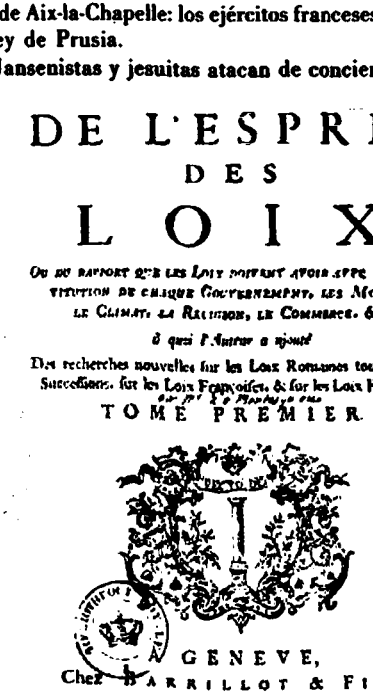
que es el encargado de recibirlo, lo invita a justificar su elección "haciendo públicas sus obras", lo antes posible.
Montesquieu viaja a Alemania y a Austria en compañía de Milord Waldegrave, sobrino del mariscal de Berwick. Viena: "Aquí se es al mismo tiempo extranjero y ciudadano." Montesquieu continúa su viaje, y llega a Italia. En Venecia, conoce a Bonneval y a Law.
Roma: "Nunca se acaba de verlo todo."

1729-1730. Estancia en Inglaterra: "En Londres, libertad e igualdad."



Acta de cesión de su cargo de Presidente, que hace Montesquieu a D'Albessard.

1731. Voltaire publica su *Historia de Carlos XII.*
1732. Boulainvilliers: *Ensayo sobre la nobleza de Francia.*
1733. Inicio de la guerra de sucesión en Polonia.
1734. CONSIDERACIONES SOBRE LAS CAUSAS DE LA GRANDEZA Y LA DECADENCIA DE LOS ROMANOS. En París, se habla de la decadencia del presidente Montesquieu. Madame de Tencin lo llama "Mi pequeño Romano".
1738. Stanislas Lesczinski renuncia a Polonia; recibe a cambio Nancy y el ducado de Lorraine.
1741. Inicio de la guerra de sucesión en Austria.
1742. María Teresa le cede a Federico II el territorio de Silesia.
1745. Victoria francesa en Fontenoy.
1748. EL ESPÍRITU DE LAS LEYES es publicado en Ginebra, en la imprenta Barillot, sin nombre de autor. Casi de inmediato es publicada en París una imitación fraudulenta del libro. Paz de Aix-la-Chapelle: los ejércitos franceses combatieron por el rey de Prusia.
1749. Jansenistas y jesuitas atacan de concierto *El espíritu de*



DE L'ESPRIT
DES
LOIX

Ou du rapport que les Loix doivent avoir avec la Constitution de chaque Gouvernement, les Mœurs, le Climat, la Religion, le Commerce, &c.

à quoi l'Auteur a ajouté

Des recherches nouvelles sur les Loix Romaines touchant les Successions, sur les Loix Françoises, & sur les Loix Féodales.

TOME PREMIER.

GENEVE,
Chez BARRILLOT & FILS.

las leyes. Cristobal de Beaumont, arzobispo de París, instituye el "billete de confesión", que garantiza una plena sumisión a la bula *Unigenitus*. Luchas entre el Parlamento y los jesuitas.

Buffon: *Teoría de la Tierra*.

Diderot: *Carta sobre los ciegos*. Es aprisionado en el castillo de Vincennes.

1750. DEFENSA DE EL ESPÍRITU DE LAS LEYES.

Voltaire se encuentra en Potsdam. Rousseau: primer *Discurso*.

1751. *El espíritu de las leyes* es incluido en el Índice de Libros por la Inquisición.

1754. A petición de D'Alembert, Montesquieu compone el ENSAYO SOBRE EL GUSTO, que sería publicado en la *Enciclopedia*.

Rousseau: *Discurso sobre el origen de la desigualdad*.

1755. 10 de febrero: Montesquieu muere en París, a consecuencia de "una fiebre caliente".

... Como buen cristiano, dicen algunos; como filósofo, afirma Voltaire.

M. F. 825

DE L'ESPRIT

DES

LOIX

OU DU RAPPORT QUE LES LOIX DOIVENT AVOIR AVEC LA CONSTITUTION DE CHA QUE GOUVERNEMENT, LES MOEURS LE CLIMAT, LA RELIGION, LE COMMERCE, &c.

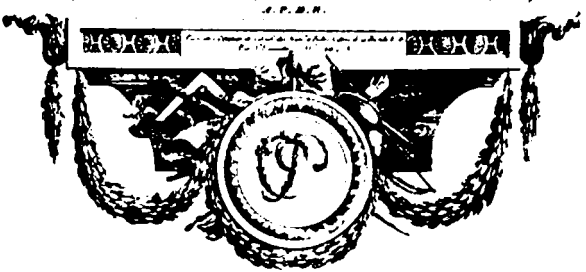
A quoi l'Auteur a ajouté.

Des recherches nouvelles sur les Loix Romaines touchant les Successions, sur les Loix Françoises, & sur les Loix féodales.

TOME PREMIER.

A GENEVE,
Chez BARILLOT, & FILS.

LES ILLUSTRES FRANÇAIS.
CHARLES DE SECONDAT BA.ON DE LA BREDE ET DE MONTESQUIEU


A. P. D. R.

NOTA SOBRE LAS ILUSTRACIONES

Los documentos presentados en este libro, casi en su totalidad, han sido reproducidos gracias a la colaboración del Servicio fotográfico de la Biblioteca Nacional de París, o por el señor Pierre Lacarin, fotógrafo residente en Bordeaux.

Además de la Biblioteca Nacional, también nos han facilitado gran número de documentos: la Biblioteca Municipal de Bordeaux, los Archivos Municipales de Bordeaux, y los Archivos Departamentales de Gironde.

Damos especial agradecimiento al señor Louis Desgraves, Director de Bibliotecas de la Ciudad, al igual que a M. X. Védère, Archivista de la Ciudad, quien tuvo a bien suministrarnos la firma inédita de Montesquieu a la edad de 7 años (p. 12). Los dos retratos que se reproducen en la página 15 son propiedad de la Academia de Ciencias de Bordeaux.

Gracias a la Editorial Delmas, hemos podido publicar la fotografía aérea de La Brède, que se encuentra en las páginas 180-181. El retrato de Denise de Montesquieu (p. 189) pertenece a la señora condesa de Chabannes, quien amablemente nos autorizó reproducirlo. Por último, el retrato de Montesquieu con sanguina está fechado en 1744, y al parecer fue hecho por algún familiar del castillo, tal vez incluso por Denise de Montesquieu. (Véase Meauldre de la Pouyade: *El verdadero retrato de Montesquieu*, Bordeaux, 1941.)

PRESENTACIÓN

La gloria de Montesquieu quedó demasiado pronto apresada en el mármol de los bustos y el metal de las medallas —sustancias pulidas, duras, incorruptibles. La posteridad puede verlo de perfil, sonriente en todos los pliegues de su toga y de su cara, con sonrisa esculpida en mineral. Las irregularidades de su fisonomía dejan de percibirse, o dejan de tener importancia: ha tomado ya su distancia de gran clásico. De la generación posterior a Montesquieu nos quedan imágenes más familiares: Voltaire recién salido de su cama, Rousseau entre las flores, Diderot en bata. Además, estos hombres que, vivos, se desgarraron unos a otros, suscitan aún encendidas batallas.

Montesquieu, por el contrario, es objeto de una admiración tranquila y desprovista de pasión. Aunque alguna vez provocara el escándalo, el asunto ha sido enterrado y su autor perdonado: no existe litigio con la posteridad. No tiene enemigo alguno, no apela a defensor alguno. Vive en el seno de la inmortalidad con cierta modestia. Y hoy en día lo encontramos casi abandonado a la gran quietud de las bibliotecas.

Lo cual no significa que no le debamos ya nada. Vivimos en una sociedad ordenada en gran parte conforme a los deseos de Montesquieu: los poderes ejecutivo, legislativo y judicial se encuentran separados; los castigos son en principio proporcionales a los delitos; el liberalismo económico fue una de sus prácticas durante mucho tiempo. Todo esto nos resulta tan familiar que apenas si le prestamos atención. Nos resulta obvio, como el aire que respiramos. Más aún, hemos tenido ya oportunidad, mientras vivíamos en el mundo instaurado por el pensamiento político de Montesquieu, de darnos cuenta de lo que se iba corrompiendo y acabándose por el uso. Hemos llegado al punto en que vemos cómo se cuartea un edificio que Montesquieu no llegó más que a entrever en su imagen ideal, dibujada sobre un fondo de esperanza, incluso antes de que la regla y el compás hubieran trazado sus planos exactos. Las condiciones económicas de la era industrial vinieron a falsear el equilibrio de una especulación que las había dejado fuera de sus cálculos.

Las ideas de Montesquieu, cuyo mérito consistía en poderse llevar al plano de la aplicación práctica, tuvieron que pasar la prueba de la historia —lo cual constituye tanto el mayor de los honores como el mayor de los riesgos. En efecto, las ideas que se mezclan con otras a su paso por la historia no permanecen intactas mucho tiempo. Se alteran, se hacen más sutiles o se exaltan, se hacen obe-

dientes o se vuelven locas, y sobre todo, ya contaminadas por ideas extranjeras, ya retomadas por nuevos teorizadores, ya adaptadas a las circunstancias por los hombres de acción, conforman la historia y son enseguida deformadas por ella. Jefferson y los constituyentes norteamericanos encuentran en Montesquieu la idea del federalismo. Los hombres de la Revolución francesa, con Marat a la cabeza,[1] toman de *El espíritu de las leyes* la apología del civismo y de las virtudes republicanas. La Restauración, con establecer una cámara de Pares, rendía homenaje al sistema de los "cuerpos intermediarios", y daba nuevo reconocimiento a un Montesquieu bicamerista, defensor de los derechos de la nobleza y de la gran clase terrateniente. Y sin embargo, Babeuf y sus amigos, y más tarde los socialistas del siglo diecinueve, podían reivindicar las ideas de quien afirmara alguna vez que el Estado "tiene el deber de darle a todos los ciudadanos una subsistencia segura, el alimento, ropas decentes, y un género de vida que no sea contrario a la salud". Brotando de un mismo manantial, la inspiración se dispersó en las más diversas corrientes. Cada quien ha podido encontrar en ella algo propio. Pero ningún movimiento político lo ha tomado de manera resuelta como su ideólogo: si bien instigaba con frecuencia a decretar las leyes de un mundo mejor, más frecuentemente aún recomendaba comprender el mundo tal como es y a aceptarlo así: lección de inteligencia histórica que no obliga inmediatamente a emprender la acción política. Lo cual explica que en el momento en que se pasaba a las reformas o a las revoluciones, Montesquieu era más citado que seguido. (Saint-Just, por ejemplo, utiliza una frase de Montesquieu como epígrafe

[1] *Véase*, en Apéndice, algunos fragmentos de su *Elogio de Montesquieu*.

de su libelo sobre *El espíritu de la revolución y de la constitución de Francia.*) La influencia de Montesquieu sólo tiene efecto a través de intermediarios, que de paso lo corrigen según sus preferencias. Y hay otras influencias que se unen a la suya. *El contrato social* es mejor escuchado por los revolucionarios que *El espíritu de las leyes.* Los utilitaristas ingleses —y en particular Jeremias Bentham— lo admiraron y encontraron en él, gracias a un rodeo, las enseñanzas de un Mandeville. Pero Bentham le debe más a Helvetius que a Montesquieu...

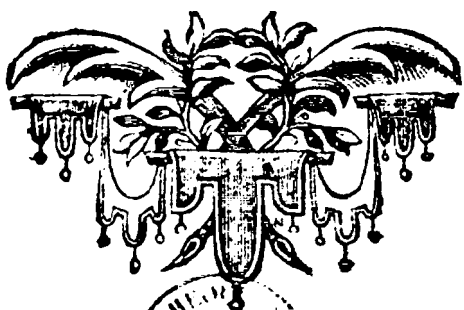
Sucede lo mismo con el resto. Sería en cierto modo una injusticia atribuirle, como se le atribuye con frecuencia, la paternidad y la responsabilidad del liberalismo moderno, tan profundamente diferente de su modelo primitivo y de su principio ideal. Montesquieu no encontraría en él su pensamiento en modo alguno. Seguramente invitaría a indagar cuáles son las causas de semejante transformación. Aconsejaría volver atrás, con el fin de volver a encontrar las bases y volver a instaurar los principios. Pero ¿cuáles son estos principios? ¿Se encuentran total y claramente consignados en *El espíritu de las leyes*? Si estamos inconformes con lo que somos, eso no quiere decir que podamos reprocharle con justicia a Montesquieu que nos haya hecho como somos. Los cambios que él esperaba, ¿se realizaron realmente alguna vez? Lo que esperaba, lo que prudentemente prometía, era una reforma de la monarquía francesa. A condición de que se le hiciera caso sin tardanza. En 1789 era ya demasiado tarde para aplicar el sistema en todos sus puntos. No era posible poner en práctica más que fragmentos de la doctrina de Montesquieu. Y las soluciones parciales inspiradas en *El espíritu de las leyes*, entre tanto, han tenido tiempo de engendrar nuevos problemas —los mismos que, a su vez, requieren soluciones nuevas. En cuanto a lo

que no fue escuchado entonces, se trata de advertencias que no lograron apartarnos de nuestro nefasto destino: "Europa encontrará su pérdida en sus hombres de guerra..." Pero resulta inútil y vano imaginar hoy en día una Europa en la que no hubiera aparecido Napoleón.

Para los hombres del siglo XVIII, Montesquieu era un *filósofo*. Para la mayoría de nosotros, es un literato —un literato impuro—. La memoria científica, el análisis histórico, los desarrollos de la ciencia moral y social no constituyen actualmente objetos literarios más que por accidente y excepcionalmente. Montesquieu, pendiente de la utilidad de las cosas, que escribe para la causa de la instrucción y de la felicidad de los hombres, no se amolda al canon moderno del literato. "No es un hecho prescindible el que el pueblo sea un pueblo esclarecido." Esta es una fórmula que resurge apenas, entre nuestros contemporáneos, de un largo descrédito. Para no mentir, Montesquieu es, entre otras cosas también un literato. Escribió, también él, su obra inútil, *El templo de Gnido* —"pintura poética de la voluntad"— pero es la peor de sus obras, en la que los defectos de la época se acumulan y prevalecen, aquella que, tras haber pretendido pertenecer a un mundo de formas eternamente jóvenes, fue la que más prontamente envejeció. En otras vertientes aparece el historiador, el sociólogo, el jurista, el filósofo —por añadidura buen escritor. Pero los *amateurs* del placer literario se han resignado a no ver en él más que al hombre de un *estilo*, puesto que no tiene una *obra* que ofrecer que constituya en su totalidad la realización de una pura hazaña lingüística.

La reflexión de Montesquieu puede aplicarse a todos los campos del saber. No con un movimiento continuo y sistemático, como preconizaba la filosofía del siglo XVII.

LE TEMPLE
DE
GNIDE.



BIBLIOTHEQUE

A PARIS,
Chez SIMART, Ruë Saint Jacques,
au Dauphin.

M. DCC. XXV.
Avec Approbation & Privilege du Roi.

Lo que intenta determinar son hechos precisos, lo que quiere formular son leyes experimentales, conforme al ejemplo de los naturalistas, y sobre todo a las enseñanzas de Newton. "Las observaciones son la historia de la física, y los sistemas son la fábula sobre ella." Tiene sus ideas en los campos de la física y de la fisiología; examina plantas en el microscopio, observa los efectos del frío y del calor en los organismos animales; imagina experimentos sobre la posibilidad de que el hombre volara como los pájaros, elabora una sociología del derecho, bosqueja una estética, enuncia principios de economía política, sueña con la geología y la geografía, conoce recetas para hacer fármacos, y puede explicar la eficacia de un medicamento: "La razón por la que las cochinillas son tan buenas para las obstrucciones es que habitan en viejos sótanos sobre el nitro, el cual, al pasar por los pequeños canales de estos animales, adquiere un altísimo grado de perfección y de volatilidad. Y el nitro es admirable para combatir cualquier espesamiento de la sangre." El discípulo de Newton, en este campo, no tuvo gran suerte. No todos los días se descubre la ley de la gravitación universal. Hay que ser matemático para ello. Y Montesquieu no es matemático. Cultivó las ciencias exactas sin haber aprendido nunca a medir los fenómenos observados.

"Todas las ciencias son buenas y se ayudan las unas a las otras." Entre una ciencia y otra, no hay fronteras. "Todo está relacionado"; "todo está entremezclado". La razón tiene derechos de observación sobre todas las cosas; su competencia es de carácter universal; el mundo, ante ella, es un solo bloque: un solo tejido de causas y efectos. Asimismo, a la unidad del mundo corresponde la unidad de la ciencia. Montesquieu escribió: "Las ciencias colindan unas con otras; las más abstractas desembocan en las que lo son menos, y el cuerpo de las ciencias

[illegible]

...eut que j'étais dans cet état tranquille

en su totalidad está unido a las bellas letras... Por ello, es bueno que se escriba sobre todos los temas y en todos los estilos. La filosofía no debe quedar aislada: tiene relación con todo." Afirmaciones que corresponden bien a un admirador de Fontenelle, y que llevan el sello de un tiempo en el que las opiniones cartesianas y la retórica elegante parecían poder unirse en aras del progreso de los conocimientos. Con ellas reivindicaba la posibilidad de describir al mundo con un único lenguaje, pero un lenguaje no cuantitativo, ni técnico, ni matematizado: con el lenguaje razonable de la gente de bien. Para Montesquieu, esta lengua de las "bellas letras" tiene el mérito de saber expresar los matices: y "la sensatez consiste en gran medida en conocer los matices de las cosas". Ahora bien, esta discriminación matizada no le parece que sea propia de las matemáticas: "El matemático no va más que de lo verdadero a lo verdadero, de lo falso a lo verdadero mediante los argumentos *ab absurdo*. No conoce esa medianía que es lo probable, lo más o menos probable. En ese sentido, no existe en las matemáticas ni lo más ni lo menos." El discurso de frases sensibles, el uso oportuno de los giros dubitativos, el orden lógico de las proposiciones, he ahí el instrumento idóneo para explorar las "causas del eco", el "uso de las glándulas renales", la "causa de la transparencia de los cuerpos". El *discurso* es considerado como la expresión más satisfactoria de la razón. La idea de un lenguaje especializado, más racional y riguroso, no aparece en ningún momento. De este modo, las Academias, y en particular las Academias provinciales, de las que Montesquieu es un eminente representante, se dedican tanto a la moral como a la anatomía, a la astronomía como a la historia, o la física —que son todas por igual materia para el discurso. Es cierto que así el campo del saber se hace uno, pero a costa de la inexacti-

tud. La razón discurriente* no tardaría en sentir la incertidumbre de sus conjeturas. Pronto, la literatura "pura" y la ciencia "pura" tomarían cada cual su camino; y dejaría de ser lícito evocar a la ninfa Eco al mismo tiempo que la mecánica de las ondas sonoras, enmedio de la suntuosidad de un discurso de Academia. Las ciencias definirían sus métodos, reservados a los especialistas, que habrían aprendido a calcular y a tomar medidas.

Montesquieu, escritor impuro y científico impreciso, es sin embargo muestra viva de un momento en que el espíritu se enfrentaba a un mundo de una sola pieza, en el que la aprehensión de la totalidad parecía sencilla y no lejana, a los ojos de una Razón que no tenía aún armas algunas, a no ser su propia confianza en sí misma. ¿Cómo, de otro modo, osaría nadie concebir el "Proyecto de una Historia física de la Tierra antigua y moderna"? La curiosidad de Montesquieu, recorriendo tan vastos dominios, no sabe que se está avocando alternadamente a ciencias que son tan diferentes entre sí: las disciplinas no se han retirado aún tras sus fronteras. Es porque hemos subdividido el saber por lo que vemos en Montesquieu, el hombre de la multiplicidad. A él, por su parte, sólo le preocupa una interrogante: la de la relación que las cosas tienen entre sí, según su orden natural. Y, desde el mundo físico hasta el mundo social, con ello basta para convertir a todos los problemas en un solo perpetuo problema, el de la *naturaleza de las cosas*.

Montesquieu nunca trató de ponerse a sí mismo como ejemplo: su vida, así, se vuelve ejemplar. No hay nada que decir de ella, a no ser que fue feliz, dedicada a gran número de trabajos, y algunos viajes, y que fue recompensada por el éxito.

* *Discourante* en francés. N. del T.

Nuestra época escoge generalmente como héroes literarios a hombres más atormentados y misteriosos. ¿Qué decir de una vida tan clara, tan alejada de la ostentación patética y de la pose olímpica? No parece que esa felicidad haya sido difícil, ni que haya tenido que ser conquistada en una lucha contra los obstáculos de la adversidad. Charles Louis de Secondat, barón de La Brède, posee por derecho de sucesión fortuna suficiente para vivir sin preocuparse por el dinero. No es necesario que despliegue su ambición para convertirse en Presidente de birrete del Parlamento de Bordeaux: su tío le transmite este puesto por testamento. Su alcurnia y su fortuna, para empezar, no tienen inicialmente nada que ver con su mérito: es un privilegiado, y le bastará con seguir las tradiciones familiares y con recibir lo que le es deparado de antemano. No se conformará con recibir la herencia de su estirpe; él también velará activamente, a su vez, por los intereses familiares. Un ejemplo entre otros: para que las posesiones en su integridad queden en manos de los Secondat, hace que su hija Denise se case con un primo hermano... No le resultará difícil adecuar su vida oficial a las reglas y al *espíritu general* que le impone su entorno de nobleza provinciana. Su vida ordenada le debe su orden y su rectitud a ese derecho no escrito que es la moral de las grandes familias hacendadas. Esta última constituye, en primer lugar, un orden y unas reglas que provienen del exterior: Montesquieu se sometió a los deberes de su condición, al tiempo que recibió sus beneficios. Pero a decir verdad, este sometimiento al orden tradicional no interviene más que en las grandes circunstancias, en las que se ven afectados el nombre y la hacienda —el *ser* y el *poseer* de su linaje. En lo que toca a la religión, este orden resulta ya menos riguroso: Montesquieu se casa con una protestante, Jeanne Lartigue. En cuanto al lado privado de la exis-

tencia, nada podrá impedir que Montesquieu experimente, en calidad de espectador, y seguramente también en calidad de actor, el prodigioso desorden de la Regencia. Pero el que, a pesar de todo, haya encontrado en el trabajo del espíritu y en la reflexión un orden y una disciplina bastante rigurosa no es algo que le venga de su medio, y es él su único autor. Es en este punto donde realmente empieza Montesquieu.

Una vez terminado *El espíritu de las leyes*, Montesquieu se vuelve hacia atrás y descubre que toda su vida tenía por finalidad *El espíritu de las leyes*.

Cava para vinos en una finca de La Brède.

> Puedo decir que trabajé en él toda mi vida: al salir del Colegio, me pusieron entre las manos libros de derecho; traté de comprender su espíritu, trabajé, y no hice nada digno de consideración. Hace veinte años, descubrí mis principios: son muy simples; cualquier otro que hubiera trabajado tanto como yo hubiera logrado más de lo que logré. Pero tengo que admitir que este libro ha pensado matarme; voy a descansar, ya no trabajaré más.

Considerada a partir de esta mirada retrospectiva, toda la existencia de Montesquieu converge hacia esta obra; todas las experiencias se vertieron en ella, todas las energías le fueron dedicadas. Por ello, es preciso buscar su vida en este libro capital, que la utilizó y la absorbió. Entonces, todo cobra sentido: los *Viajes* resultan ser un acopio de documentos para *El espíritu de las leyes*, las *Consideraciones sobre los romanos*, un capítulo suelto del futuro libro... Tenemos ante nosotros la imagen de una vida sacrificada, discreta pero resueltamente sacrificada al deber creador que se ha impuesto a sí misma. De ello surge una felicidad sin añoranza de los placeres a los que sustituyó el trabajo.

Pero este punto de vista, que reordena *a posteriori* todas las perspectivas, subordina con demasiada desenvoltura la existencia a la obra final hecha y derecha. No cabe duda que en el camino hubo más dudas, más incertidumbre, más tentaciones, distracciones, cuando aún las cosas estaban en proceso y no eran sino esperanzas y proyectos. Si bien es cierto que podemos imaginar, en última instancia, que las *Cartas persas* conducen a *El espíritu de las leyes*, ¿qué decir del *Templo de Gnido*? Y tantas intenciones abandonadas: un Tratado de los Deberes, un libro sobre la Felicidad, y aquella *Historia verdadera* que Montesquieu no quiso publicar. No todo fue previsto y ordenado con vistas a la obra monumental. Solamente más

tarde resultará que todo sirvió como si hubiera sido a propósito. Nunca hubo nada crispado ni pedante en la perseverancia de Montesquieu. Recogió este precepto en sus cuadernos: "Mr. Locke said: Hay que perder la mitad de su tiempo para poder emplear la otra mitad." Las horas pasadas en los salones o en las cenas de Belébat no le resultaron perjudiciales. Habrá aprendido en ellas cómo se hace labor de palabra: "Las conversaciones son una obra que se construye, y es necesario que todos contribuyan en ella." La ceguera habría de obligar a Montesquieu a dictar su libro; *El espíritu de las leyes*, en muchas de sus partes, habría de ser una obra de pensamiento hablado. Entonces Montesquieu dialogaría con Gravina, con Grotius, con Bayle, Arbuthnot y Mandeville, inventando la réplica a cada momento, previendo las objeciones, esperando a veces el murmullo de aprobación de su auditorio. Ese tiempo no fue, pues, tiempo perdido.

Lo que habría de revelar sobre sí mismo sería fácil de expresar. El conocimiento de sí le resulta fácil e inmediato: "Me conozco bastante bien." No topa con ningún misterio interior. Todo se halla en plena luz. Habla de sí mismo en frases breves y sin rodeos. Pero hay, al principio, esa leve vergüenza de hablar de sí mismo: "Voy a hacer una cosa bastante tonta, voy a hacer mi retrato." Y como consecuencia de una prudencia que no habría de engañar a nadie, dicho retrato es atribuido a "una persona de entre mis conocidos". ¿Tal vez sea para poder tomar la necesaria distancia, y poder hablar de sí mismo tan cómodamente como de algún otro? ¿O será tal vez porque una confesión es una distracción poco digna de un hombre dedicado a la consideración de las leyes que gobiernan los grandes movimientos de la historia y de la sociedad?

El primer hecho con que se encuentra el autoexamen es la ausencia de hastío y de pena. Hecho negativo, que se traduce por el hecho positivo de la felicidad. La felicidad fue para Montesquieu una evidencia imperecedera: él vive en ella. Pero habría que decir aún: esta felicidad se encuentra en el centro mismo de su carácter. No se trata solamente del efecto de las circunstancias favorables y del producto de la suerte. Al describir su felicidad, describe una de sus facultades capitales: "Mi maquinaria está construida con tanto acierto..."

Pero la felicidad de Montesquieu no es toda sencillez, y no es fácil reconstruir su fórmula. A este hombre de biblioteca, este lector infatigable, lo sorprendemos en su viñedo, trabajando entre las vides, y no enmedio de sus libros. Este francés patriota es también el mejor de los europeos: "El corazón es ciudadano de todos los países." Este hombre de poca fe, ¿no posee la más sólida de todas las creencias, que le permite confiar en la felicidad? Defiende a la religión ante los materialistas, y los "espinozistas", pero la ataca ante los clérigos; y muere como cristiano respetuoso, tras haberse confesado... Junto con su compatriota Montaigne, es uno de los pocos hombres que saben ocupar las medias distancias, sin dejarse llevar por la mediocridad. La moderación, tal como la practica Montesquieu, no es una virtud de empequeñecimiento. Por el contrario, es la actitud que hace posible la apertura más vasta hacia el mundo y la más amplia receptividad. He ahí la razón de que esta obra moderada nos parezca ser tan diversa, cargada de riquezas al grado de no evitar las contradicciones (que muchas veces no intenta siquiera conciliar). Las *Cartas persas*, a mitad del camino entre el ensayo y la ficción, entre la ironía y la metafísica, entre la sensualidad y la inteligencia; *El espíritu de las leyes*, a mitad del camino entre la sociología

y la legislación ideal, entre la filosofía del derecho y el panfleto anti-absolutista, entre el llamado de la innovación intelectual y el respeto de la tradición política, entre el deseo de mostrar las razones del mundo tal como es y la voluntad de mejorar a la sociedad.

Encontramos en Montesquieu tanto al viajero como al hombre plantado en su tierra. Esta es indudablemente la antítesis más significativa y más simbólica entre las que viviera Montesquieu —nunca ciertamente hasta el punto extremo de tensión—, y que resolviera sin dramas, mediante la simple ponderación. Y en efecto, lo mismo sucede con su inteligencia, asentada y vagabunda, estable y soberanamente desarraigada.

La movilidad, la curiosidad, el gusto por lo novedoso, el placer de romper y volver a empezar, todo ello flota en la atmósfera del siglo (se puede encontrar su expresión ejemplar en la figura del libertino, en aquel Don Juan cuyo movimiento y cuyo deseo no conocen el reposo). El placer del movimiento no está ejemplificado de la manera más evidente en los Diarios de viaje en los que, por estar demasiado ocupado en describir con objetividad lo que ve, Montesquieu olvida hablar de sí mismo a través de lo que observa. El gusto por la movilidad se expresa mucho mejor en el perpetuo reiniciar su existencia de "metempsicosista" de la *Historia verdadera*. Y este mismo placer puede leerse en el estilo mismo de Montesquieu, es esa rapidez discontinua, en esa manera de adelantarse a la concatenación previsible, confiriéndole a lo inesperado la dignidad de una consecuencia lógica, y a la deducción rigurosa el encanto de lo imprevisto. "Para escribir bien, hay que saltarse las ideas intermediarias." Este estilo fue un regocijo para Stendhal, que veía en él tanto un modelo de velocidad como un modelo de simplicidad.

No obstante, sin renunciar al placer de su movilidad, la inteligencia de Montesquieu permanece profundamente ligada a determinado número de valores que le sirven como centro de equilibrio. La solidez de estas ligas (que no son todas ideas abstractas) sirve de contrapeso al libre movimiento de la inteligencia sin cadenas. La imagen del hombre que hace fructificar sus viñedos se contrapone a la imagen del viajero que goza de su ubicuidad. Encontramos, por un lado, ese espíritu libre, que no tiene apego alguno, a no ser el de la conciencia clara ante el espectáculo que le presenta el mundo; y por otro lado tenemos al hidalgüelo, aferrado a su tierra, a sus rentas, y que defiende los privilegios políticos de su casta, comprometido con la monarquía absoluta.

Me gusta esa imagen de Montesquieu como viñador, menos conocida que la del académico y la del presidente de birrete. Fue muy apresurado afirmar que el siglo XVIII se caracteriza por la abstracción y la sequedad. He aquí, por el contrario, a un hombre que sabe con qué influencias se puede lograr una buena cosecha: hace falta una tierra, un clima, una calidad de las plantas, una vendimia hecha a buen tiempo. Sabe cuál es el lento flujo mediante el cual el jugo se acumula en el racimo, cuánta paciencia y cuánta suerte serán favorables para la maduración. Como escritor, sabe también cuánto tiempo hay que dejar madurar un buen libro: ¡veinte años para *El espíritu de las leyes*! En cuanto sociólogo o legislador, conoce la diversidad de las condiciones concretas indispensables para que las leyes y las constituciones no se pudran en la vara. La libertad del comercio internacional no le parece en medida alguna menos importante que la libertad de expresión: vende su vino de Roche-Maurin a sus amigos ingleses y austriacos. Tal vez este vino prefigura para algunos amateurs el aroma franco de *El espíritu de las le-*

yes: es el Bordeaux tinto de Montesquieu. Su vino blanco, dulce y muy alcoholizado, son las *Cartas persas*.

Apuntemos sin embargo esta idea: la imagen de Montesquieu viñador hace posible situar su doctrina económica y su pensamiento político; ambos se ejercen en relación con un mundo en el que los problemas de los intercambios entre naciones pueden ser fácilmente puestos en relación con el modelo del comercio de vinos. No hay aún en el horizonte chimenea alguna que deje ver su columna de humo.

La felicidad va unida al hecho mismo de existir. "Los placeres se hallan atados a nuestro ser." Dejamos inadvertidamente de verlos, como sucede con todo lo que es demasiado habitual. Vivimos, y en el simple hecho del vivir existe "una felicidad habitual, que no se anuncia porque es habitual". La felicidad está entreverada al curso de la vida en su nivel más elemental. Las acciones simples con las que nuestra vida se mantiene son ya felicidad en sí mismas: respirar, dormir, comer. Muy lejos de abandonarse a oscuras fatalidades, lejos de formar parte de un mundo censurado, nuestro cuerpo cumple su ley orgánica con placer —al menos mientras dure una disposición favorable del organismo. Felicidad metafísica —puesto que está vinculada al ser; y al mismo tiempo animal y visceral— puesto que del mismo modo está vinculada a las condiciones fisiológicas de la vida.

Pero en esta trama de felicidad fundamental e involuntaria, en este *bajo continuo* (que no piensa uno en percibir, puesto que a tal grado se amalgama con lo concreto), se entreveran nuevos placeres, de los que seremos los hacedores más conscientes. La felicidad es en este modo la recompensa de una actividad del alma. Escuchemos a Montesquieu: "Para ser felices, hay que tener un objeto... nuestra alma es una secuencia de ideas; sufre cuan-

do se encuentra desocupada, como si dicha secuencia se interrumpiera y su existencia se hallara amenazada... Si ciertos cartujos son felices, no es sólo porque están tranquilos; es también porque su alma es movida por grandes verdades..."

Montesquieu define en este ejemplo una imagen energética de la felicidad. Esta imagen no es nada nuevo: Aristóteles hablaba de la felicidad como una "actividad del alma conforme a la virtud". La parte moral de esta definición, la sumisión ante la virtud, no es abordada inmediatamente por Montesquieu. Para él, el placer de actuar se desarrolla independientemente de la atracción hacia la virtud: la felicidad es una fuerza en movimiento.

Por lo mismo, Montesquieu distingue a los hombres felices de los infelices rigiéndose por las características de *ritmo* que se le marca a la vida. Las modulaciones del ritmo permiten reconocer y diferenciar entre sí a las diversas especies de hombres felices e infelices. Hay, por ejemplo, *dos suertes de personas felices*. Hay quienes experimentan placeres discontinuos, que deben por fuerza interrumpirse —extenuados por su propia vivacidad— para poder renovarse más tarde: "desean ardientemente, abrigan esperanzas, gozan, y muy pronto se ponen nuevamente a desear". Pero hay otros que viven en una continuidad moderada, y el movimiento al que se abandonan no sufre accidentes ni sobresaltos: "tienen una maquinaria tan bien construida, que sólo recibe mantenimiento, y no agitaciones; una lectura, una conversación les resultan suficientes".

Lo que es indudable es que la felicidad no es ni un estado de reposo, ni una vacuidad. En él no hay actividad alguna prohibida o censurada, ni hay tampoco desconfianza del deseo y del placer. La moral de Montesquieu invita simplemente a hacer surgir deseos que podamos realizar

sin un derroche excesivo de energía, o sea sin arriesgar nuestra estabilidad vital. Una relación de conveniencia debe adecuar constantemente nuestros deseos a nuestra condición actual. La felicidad se da a costa de esta "euritmia" del deseo. Mientras que la desgracia acaece por deficiencia o por exceso del deseo; es "arritmia" o "disrritmia":

> Hay dos suertes de gentes infelices... Unos adolecen de cierta debilidad del alma que es causa de que nada la mueve. No tiene fuerzas para desear nada, y todo lo que la atañe no excita sino sordos sentimientos. El propietario de dicha alma se encuentra siempre sumido en la languidez; la vida le parece una carga; todos sus momentos le pesan. No ama a la vida; pero le teme a la muerte.
>
> La otra especie de gentes infelices, opuestas a éstas, es la de aquellos que desean impacientemente todo lo que no pueden obtener, y que se marchitan en espera de un bien que está siempre más lejos.
>
> No hablo aquí más que de un frenesí del alma, y no de un simple movimiento. De esta manera, un hombre no es infeliz porque tenga ambiciones, sino porque éstas lo devoran.

La infelicidad se encuentra en ambos extremos de la intensidad o de la atonía, de la velocidad o de la lentitud. En la apatía, el alma se abotaga y pierde conciencia de sí misma. Su languidez la aproxima a la muerte. Pero, cuando se avoca a los deseos excesivos, el alma insatisfecha es presa del frenesí —que constituye también una especie de enfermedad. Por lo tanto, no es nunca el deseo mismo el que resulta condenable, sino el ritmo precipitado o el ritmo lánguido. No es bueno que la vida se detenga o que la vida explote. El ritmo de la felicidad, entre estos dos extremos, es el del *simple movimiento* de que hablaba Montesquieu hace un momento para oponerlo al frenesí. Movimiento que sabe ser rápido, *ma non troppo*

—movimiento tranquilo y tranquilidad sin detención— compatible siempre con el desarrollo armónico de la vida. Tal es la condición que hace posible conocer el "colmo de la felicidad": "Dar siempre cuerpo a nuevos deseos y satisfacerlos a medida que van surgiendo."

Si la felicidad acompaña a la mesura y a la moderación, no hay que ver en ello, en primera instancia, más que cualidades de movimiento, y no imperativos morales. La moderación se define como la mejor manera de emplear nuestras fuerzas y como la dinámica más favorable: la única dinámica que sea acorde con la continuidad de una vida activa. Los valores vitales —los valores de productividad— son evocados aquí antes que los valores morales. Resultará luego, pero como algo suplementario, que esta dinámica del placer equilibrado coincide con las exigencias de la moral. A través del camino indirecto de los placeres —de los verdaderos placeres— llegamos al imperativo del bien. Nuestras alegrías más sólidas son también las más confesables, y se puede decir que nuestro placer no desagrada a Dios. Las mejores de nuestras acciones, aquellas precisamente en que nos esforzamos por *complacerlo*, resultan en una sublimación del *principio de placer* y en una participación de la divinidad misma en dicho principio. (Malebranche usa el mismo recurso para convertir a los epicúreos: en vez de atacar al hedonismo, finge aliarse con él, pero sólo para mostrar que la Gracia es el supremo placer.)

Esta felicidad de movimiento encuentra un terreno para su expansión tanto en el plano de la inteligencia como en el plano de la vida sensible. Cuando Montesquieu describe al alma como una secuencia de ideas, se podría pensar que lo tienta la idea de dar una definición intelectualista del espíritu humano, de acuerdo con la tradición cartesiana que separa al alma del cuerpo, a la sus-

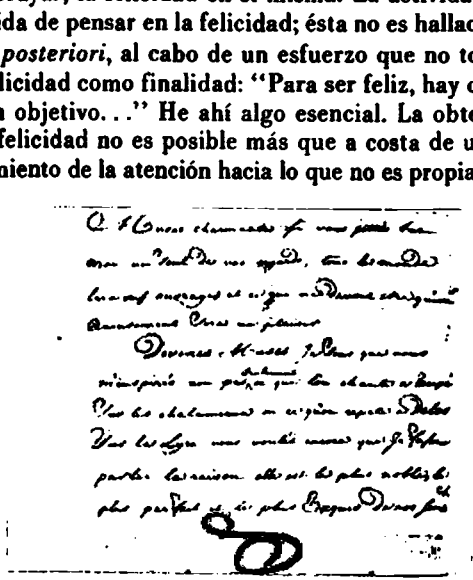
tancia pensante de la sustancia espacial. La manera muchas veces rigurosa en que Montesquieu distingue dos sistemas causales —las causas físicas y las causas morales— pertenece en gran parte a la misma tradición, y le permite refutar las acusaciones de materialismo. Sin embargo, veremos en muchas circunstancias que Montesquieu le atribuye la primacía absoluta a la sensación, a la disposición corporal, a la estructura de la "maquinaria". Inquiriendo un poco en los textos, se podría de esta suerte hacer de Montesquieu un empirista y un sensualista, según la moda filosófica del siglo. La primera parte del pequeño texto sobre las *Causas que pueden afectar a los espíritus* constituye una "historia natural" del alma: describe la génesis de las sensaciones a partir del clima y de la constitución del organismo, explica el pensamiento por la asociación de las sensaciones, parte de los instintos para llegar a la razón. Y no se ve intervenir entre el sentimiento y la razón más que un progreso de refinamiento cualitativo, cuyas etapas se encadenan perfectamente, sin que subsista ninguna separación esencial entre el cuerpo y el espíritu, ni tampoco división ontológica alguna. El hombre sensible y el hombre pensante no son distintos uno del otro. En la *Invocación a las musas* que antecede a la cuarta parte de *El espíritu de las leyes*, Montesquieu escribe determinantemente que la razón es "el más perfecto, el más noble y el más exquisito de nuestros sentidos". Y de manera más explícita aún, en el *Ensayo sobre el gusto*: "Aunque opongamos la idea al sentimiento, no obstante, cuando el alma ve alguna cosa, la siente; y no hay cosa alguna tan intelectual como para que no la vea o crea verla, y que no sienta, por consiguiente."

El placer del espíritu no es por lo tanto otra cosa que la clara culminación del placer de los sentidos; lo lleva

a su perfección; lo sutiliza, a veces hasta el exceso. ¿Quién no ha observado, al leer *El espíritu de las leyes*, a qué grado esta inteligencia conserva fuertes ligas con los valores sensibles? y, en las *Cartas persas*, ¿quién no se ha irritado al ver que la voluptuosidad se hace demasiado inteligente? Es posible que este refinamiento de la sensualidad con frecuencia haya sido llevado hasta el extremo de la aridez: algo se perdió en el transcurso de la mutación. La cualidad del placer sensible no tiene más todo su nativo sabor. ¿No es el espíritu, según los conceptos de Montesquieu sobre la fisiología, "una sequedad moderada del cerebro"? Lo cual no impide que el movimiento en que el alma halla su placer implique un movimiento y un placer del cuerpo. El ritmo de la felicidad es un ritmo del organismo en su totalidad.

Y precisamente porque la felicidad está ligada al cuerpo Montesquieu podrá agregarle a su teoría este importante complemento relativista: a cada quien su propia felicidad, conforme con su constitución física y su medio. "Se es feliz dentro del círculo de las sociedades en las que se vive... A manera de ejemplo están los galeotes. Así, cada quien delimita su propio círculo, y en él se encierra para ser feliz." El mundo de los sentidos es el mundo de la relatividad, y por ello mismo, nuestra felicidad se ve precipitada dentro de la relatividad. Esto es lo que Montesquieu afirma ya desde el principio de este pequeño tratado sobre el placer que constituye el *Ensayo sobre el gusto*: "Nuestra manera de ser es por completo arbitraria; podríamos haber sido como somos, o de alguna otra manera. Pero si hubiéramos sido de otra manera, veríamos todo diferente; un órgano de más o de menos en nuestra maquinaria nos habría dotado con otra elocuencia, otra poesía; una contextura diferente de esos mismos órganos hubiera resultado en otra diferente poesía..."

Si bien es cierto que la felicidad se encuentra en el movimiento, no hay que olvidar que dicho movimiento no es gratuito: es una abertura hacia el mundo. El juego, solamente, constituye un movimiento que se satisface en su propia perfección. Pero la felicidad no aparece, en Montesquieu, como un juego, no se cierra sobre sí misma, y el espíritu no encuentra ya su mayor delicia en gozar de su propia movilidad. Se vuelve hacia el mundo histórico y social, para *observarlo*, al tiempo que se olvida de sí mismo: concibe proyectos, quiere conocimiento y poder. Poniendo su atención en los problemas del mundo objetivo, se aleja de las preocupaciones en torno a su felicidad personal, y gracias a este rodeo lo satisface plenamente. Lo que constituye el objeto del proyecto no es, habremos de subrayar, la felicidad en sí misma. La actividad feliz se olvida de pensar en la felicidad; ésta no es hallada más que *a posteriori*, al cabo de un esfuerzo que no tomaba a la felicidad como finalidad: "Para ser feliz, hay que tener un objetivo..." He ahí algo esencial. La obtención de la felicidad no es posible más que a costa de un desplazamiento de la atención hacia lo que no es propiamente



nosotros. Partir en busca de la felicidad, acecharla apasionadamente, como si fuera una presa, es hacer de ella algo que pudiera ser asido. Pero esta objetivación de la felicidad es engañosa: ésta se irá esfumando en la medida en que se crea estarla asiendo. Montesquieu llega incluso a afirmar: la felicidad no se encuentra en el placer, consiste "en una capacidad natural para recibir placer". La verdadera felicidad no es intencional, es algo que se recibe, es receptividad. Por su parte, la voluntad debe aplicarse a otras finalidades. (La felicidad del estilo y la del espíritu, para Montesquieu, son dos cosas del mismo género: "No se tiene gracia de espíritu más que cuando lo que se dice es algo encontrado mas no buscado.") Si Montesquieu dejó inconcluso el tratado que planeaba escribir sobre la felicidad, evidentemente esto fue porque el problema ya estaba resuelto de antemano para él. Su espíritu ya no se preocupaba por la cuestión, y así se hallaba disponible para otro trabajo.

Vemos pues que la felicidad presenta para Montesquieu un doble aspecto: por un lado, se trata de una realidad inmediata; es recibida al mismo tiempo que se recibe la existencia; antes de emprender cosa alguna, nos encontramos ya dentro de la felicidad, puesto que se encuentra en el fundamento mismo de nuestra vida. Pero al mismo tiempo, hay una alegría más, que nos acaece más allá de lo que esperamos, traída por actividades que no pretenden jamás ser una búsqueda de la felicidad: es lo inesperado, lo no deseado, revelándosenos súbitamente, que nos ha sido otorgado porque hemos trabajado olvidándonos de nosotros mismos, y dirigiendo nuestra atención hacia otro lado... Por eso estamos rodeados de esa felicidad: está ya más acá de todo lo que hacemos, pero se encuentra también más allá de todas nuestras actividades.

Conocer, recorrer con la mirada la concatenación de las causas, "desplegar su vista en la distancia", detectar entre la diversidad de los fenómenos la universalidad de la razón: tales son las actividades que elige Montesquieu, de las que resultará, con toda naturalidad, su felicidad. El acto privilegiado es el de mirar, mirar con deseos de acrecentar su poder tomando posesión de un espacio más vasto y más claro. En efecto, la claridad es el placer de una mirada que *ilumina* a su objeto para mejor aprehenderlo. Es una manifestación de fuerza antes de ser una satisfacción lógica. La evidencia es una alegría de la mirada. La racionalidad, la claridad —virtudes clásicas por excelencia— no definen solamente un tipo de conocimiento, sino además un tipo de felicidad; son responsables del despliegue de la vista en la distancia y de la aprehensión de formas que hasta ese momento habían sido indistinguibles. El ideal de nitidez, aunque recurre al entendimiento y a sus esquemas, sigue estando aquí marcado por un coeficiente hedonista y voluntarista. El racionalismo se encuentra todavía en su etapa de conquista: la razón no es solamente receptáculo de las ideas ciertas, sino que es una energía que no puede comprenderse más que en su fase ascendente. Pero al tratarse de la mirada, Montesquieu no predica más la moderación: la felicidad consiste para nuestra alma en *escapar a los límites*, en *extender la esfera de su presencia*. En el *Ensayo sobre el gusto*, la exigencia de armonía y de simetría no es simplemente consecuencia de una razón teorizadora que pretende introducir su orden en todo: a través de este orden mismo, se opera un ensanchamiento del horizonte, en el que el ojo va a dominar a partir de ese momento un espectáculo más vasto, y contemplar un reino visible en plena luz, en el que nada, en ningún lado, se esconde. El instinto de dominio y de posesión habrá sido satisfecho.

Montesquieu muere ciego. Este enamorado de la vista clara vivió los últimos años de su existencia en una ceguera casi completa. Pero al parecer esta dolencia no hizo, como en muchos otros, sino afinar y reforzar, a nivel mental, una función cuyo órgano sensorial periférico había sido afectado por la enfermedad. Una vez abolida la visión de las cosas, la visión de las ideas se exalta, por compensación. *Nunca se ha visto todo*, decía Montesquieu en Roma. El espectáculo de la historia y de las sociedades se convierte finalmente en el único escenario que puede alcanzar la mirada; una vez más, nunca se habrá visto todo. La facultad de la vista sigue siendo la misma, aun cuando cambia de objeto. Y nada puede ilustrar mejor la intensidad del deseo de clarividencia en Montesquieu que estas líneas de un texto de juventud —discurso académico sobre *la causa de la transparencia de los cuerpos*: "Aparentemente, hay animales para los que las más espesas murallas son transparentes." Atisbamos aquí la ensoñación desatinada, la quimera de una mirada soberana, a la que no se opondría ningún obstáculo, y para la cual el universo sería un palacio de cristal.

"Un gran hombre es aquel que tiene una vista rápida, lejana, y certera." Ver rápido, ver al primer vistazo, esta es la manera de Montesquieu. De esta misma manera se desplaza la luz en la física cartesiana: instantáneamente. Gracias a su rapidez, el espíritu se vuelve una constante sorpresa para sí mismo: y la sorpresa, precisamente, "complace al alma mediante la presteza de la acción". Y en esta mirada instantánea, el espíritu no sólo aprehende al objeto, sino que se transforma y se crea a sí mismo. A lo instantáneo del conocimiento corresponde lo instantáneo de una transformación de sí mismo efectuada por sí: "Un hombre de ingenio conoce y actúa del modo momentáneo en que debe conocer y actuar; se crea a sí mismo,

por decirlo así, a cada instante, según la necesidad actual; sabe y siente la justa relación que existe entre él y las cosas." Así, vemos surgir, en el mismo veloz momento, una visión precisa de lo que se encuentra fuera de nosotros, y una especie de reconstrucción interna de nosotros mismos. Al tomar conciencia de la realidad exterior, nos hacemos cambiar. Mientras no se trataba más que de nuestras inclinaciones y de nuestros sentimientos, Montesquieu le concedía la primacía a las causas físicas: nos hacía depender de nuestro clima, de nuestra alimentación, de nuestra fibra; pero en cuanto interviene el acto de mirar, nos es devuelta nuestra libertad —y, al hacernos conscientes de "la justa relación que existe entre las cosas y nosotros", nos volvemos capaces de hacernos lo que somos: "nos creamos el estado de ánimo que se nos antoja, y somos sus verdaderos artífices". Las causas morales triunfan. La explicación por la sensación, recepción pasiva de las impresiones del exterior, cede su lugar a una explicación por la energía espontánea del alma, por la inteligencia activa, en la que somos libres como dioses. La idea es moderna: la ciencia de la necesidad —la mirada que conoce— nos libera de la necesidad; al menos, nos da las armas que habrán de liberarnos de ella. En el acto de mirar el espíritu vuelve a tomar posesión triunfal de su autonomía.

"Cuando llego a una ciudad, siempre subo al campanario más alto o la más alta torre, para contemplarlo todo en conjunto." Esta breve anotación del *Diario de viaje* nos aporta en este momento una aclaración esencial: el deseo de ver "todo en conjunto". La mirada instantánea intenta ser una mirada que abarca la totalidad, quiere englobarlo todo. La mayoría de las obras y de los proyectos de Montesquieu provienen de esta ambición. Cuando imagina una "historia física de la Tierra antigua y moderna",

cuando estudia al mundo romano desde su nacimiento hasta su muerte, cuando, como en el *Espíritu de las leyes*, pretende analizar en su totalidad las condiciones que contribuyen a determinar el destino de las sociedades y sus legislaciones, lo que anima al pensamiento de Montesquieu es siempre la intención de una visión totalizadora. Y cuando, en su *Ensayo sobre el gusto*, intenta explicar la razón por la que "uno ama la simetría", dice: *constituye un todo en conjunto.*

Esto implica, claro está, un mundo que se ofrezca ante la mirada, y en el que no habría objeto alguno que, por sí mismo, fuera impenetrable para la mirada del hombre. A la hipótesis de la soberanía de la visión instantánea corresponde la hipótesis de la visibilidad inmediata del mundo. El hombre quiere conquistar con la mirada, pero el mundo no pide otra cosa que ofrecerse ante la mirada, y en un solo instante.

Así sucede con la naturaleza, que se entrega a la mirada del científico, a la manera de una mujer —de una virgen complaciente, especifica Montesquieu. Y la metáfora erótica, aunque se haya vuelto banal, nos recuerda aquí la permanente presencia del cuerpo y de sus instintos —presencia admitida plenamente y sin vergüenza— en el seno mismo de la ambición espiritual de conocer. "La verdad parece en ocasiones huir por delante de quien la busca; muchas veces no hay ya intervalo alguno entre el deseo, la esperanza y el gozo." Y Montesquieu llega incluso a preguntarse si su propio siglo no ha pasado ya por ese momento patético en que la totalidad se entrega a la mirada conociente (*connaissant*). "Diríase que la naturaleza ha actuado como esas vírgenes que conservan por tanto tiempo lo que tienen por más preciado, y se dejan arrebatar en un momento lo que han conservado con tanto cuidado y defendido con tanta constancia. Tras haber es-

tado escondida por tantos años, se mostró de pronto en el siglo pasado..." (Pero, agrega Montesquieu, "tal vez hay aún mil secretos ocultos".) La ciencia universal se muestra por lo tanto como algo posible y próximo. El conocimiento casi total de la naturaleza se dio en cuestión de un instante: el tiempo necesario para establecer la ley de la gravitación universal; sólo quedan por precisar los detalles. A partir de Galileo y de Newton, el espectáculo del universo se hizo "de golpe" visible para el espíritu.

Pero en este punto surgen algunas dificultades. La visión instantánea no puede ser más que intuitiva. Llega en un solo impulso hasta la esencia de las cosas. Es, como nos dice Montesquieu, un acto de sentimiento. Y a lo que se aplica mejor es a las cosas del alma.

> Un hombre de espíritu siente lo que los demás tan solo saben. Todo lo que es mudo para la mayoría de la gente le habla y lo instruye. Hay quienes ven el rostro de los hombres, mientras que otros ven las fisionomías; los demás ven hasta el alma. Es posible afirmar que un simple no vive más que con los cuerpos, mientras que los hombres de espíritu viven con las inteligencias.

Pero esta mirada instantánea, si bien se puede aplicar al conocimiento de las almas, ¿resulta igualmente aplicable de manera eficaz al conocimiento del mundo físico? ¿No exige la razón en dado caso un lenguaje discursivo, es decir un lenguaje que vincule cuidadosamente los hechos con los hechos, a la manera en que los geómetras unen sus proposiciones unas con otras? El método científico no pretende en ningún caso alcanzar la totalidad de un simple vistazo, como los místicos alcanzan a Dios. Necesita tiempo para confirmar sus premisas y demostrar cada una de sus afirmaciones. Montesquieu escribe: "Los métodos de los geómetras son como cadenas que los atan

y les impiden alejarse de ellos." Aquel que quiere realizar una descripción racional del universo no puede fiarse a la simple mirada instantánea. Aunque es cierto que la predilección íntima e instintiva de Montesquieu apunta a este medio de conocimiento, resulta claro por otro lado que la razón, en la medida en que depende del principio de causalidad, no puede proceder más que mediante la enunciación de las causas y los efectos sucesivos que se unen unos a otros para conformar la textura de la realidad. A partir de ello, la visión instantánea debe ceder sus derechos a la paciente demostración de las concatenaciones.*

Pero, parece decir Montesquieu, esto es así porque no hemos sabido encontrar la torre más alta... Y no renunciará a la ambición de una visión panorámica e instantánea. Lo que busca es un emplazamiento superior desde el que podría abarcar el horizonte de la concatenación de los fenómenos, conciliar la intuición instantánea con la sucesión en el tiempo de las causas. El Prefacio de *El espíritu de las leyes* nos dice cómo, una vez planteados los principios, todos los casos particulares se conforman a éstos "como por sí mismos". "Cuando descubrí mis principios, todo lo que buscaba vino a mí." Los principios, en este caso, representan la torre más alta, desde la que el espectáculo de la historia cobra, de manera mágica y casi espontánea, un orden, y se vuelve comprensible: "He visto cómo los casos particulares se plegaban ante ellos como por sí mismos; cómo las historias de todas las naciones no eran otra cosa que sus consecuencias; y cómo cada ley particular estaba vinculada a otra ley, o dependía de otra más general que ella." Visión que do-

* La palabra francesa *enchainement* equivale tanto a encadenar como a concatenación lógica. El autor juega con esta ambigüedad. N. del T.

mina desde lo alto, y que es al mismo tiempo la visión de la unión de las cosas entre sí. El desorden de *El espíritu de las leyes* —que desesperó a tantos comentaristas— es expresión de esa mirada vertical que, desde lo alto de sus principios, considera de un solo golpe todas las consecuencias dentro de una simultaneidad masiva, a la manera de la ciudad que se extiende al pie de la torre. Todo es percibido al mismo tiempo, pero también todo tiene que ver con todo, todo está unido. "No se mira las partes más que para hacerse un juicio del todo en conjunto." Desde esta altura, el orden de la demostración tiene poca importancia, puesto que cada detalle está situado dentro de un mismo conjunto. La obra podrá ser una y discontinua a la vez: las consideraciones detalladas podrán yuxtaponerse, aunque sin relación aparente, pero se remiten todas a la misma mirada. La expresión de Montesquieu, tanto en las *Cartas persas* como en la *Historia verdadera*, *El espíritu de las leyes* o el *Ensayo sobre el Gusto*, no establece nunca un encadenamiento visible de los hechos, sino que va de prominencia en prominencia, de una visión instantánea a otra. En el teclado de las ideas, no toca *legato*, sino *staccato*. No obstante se jacta, en las *Cartas persas*, de "reunir al todo mediante una cadena secreta y, en cierta manera, desconocida". Así, en su respuesta a las observaciones de Grosley sobre *El espíritu de las leyes*, aun cuando reconoce la discontinuidad del libro, hace una invitación para que se busque en él una concatenación secreta: "Lo que provoca que ciertos artículos del libro se muestren oscuros y ambiguos, es que están muchas veces colocados en lugares separados de otros que los explican, y que los eslabones de la cadena... están muchas veces lejos unos de otros." Dice en otro lugar: "En los libros de razonamiento, no se puede asir nada, si no es asir toda la cadena." Montesquieu es ra-

zonador, y quiere haber creado encadenamientos, pero de cadenas invisibles, para unir en el pensamiento los momentos que la inteligencia ilumina con claridad instantánea. Al lector corresponde imaginar las *ideas intermediarias*. Montesquieu, por su parte, aunque teme en momentos perderse en un "laberinto oscuro", no es de los que caminan arduamente por las callejuelas: observa desde lo alto de su torre; de un extremo al otro, su mirada conoce la distancia que hay, sin tener que recorrer camino alguno.

Mientras describíamos en sus más vastas incidencias la felicidad que Montesquieu nos ha confiado, no hemos encontrado por ningún lado los grandes temas que preocupaban a los hombres del siglo XVII: el amor y la ambición, temas de reflexión para los mundanos; la Gracia, preocupación de los religiosos. No hay nada prefigurado tampoco, en la felicidad "prometeica" con que sueña el siglo XIX. Montesquieu es feliz enmedio de esta "Juristerei" de la que Fausto se halla harto desde la primera escena del drama de Goethe. El placer de la mirada le basta a Montesquieu: el hombre "fáustico", en cambio, no encontrará la felicidad mas que en el momento en que haya transformado al mundo.

El amor. No sabemos casi nada sobre el papel que desempeñó el amor en la vida de Montesquieu. El eco de algunas aventuras galantes se deja escuchar en los borradores de sus cartas. Al escribir a Madame de Grave o a la princesa Trivulce, sabe pasar hábilmente del *usted* al *tú*; buscando con cuidado, es posible que encontrasemos una o dos manifestaciones de melancolía apasionada, aunque demasiado finamente cinceladas como para no revelar, con mayor evidencia que el tierno sentimiento, el placer de escribir bien. La tradición pretende que el *Templo de Gni-*

do fue un homenaje de amorosa devoción (por Mademoiselle de Clermont, princesa por consanguinidad) y que le granjeó a Montesquieu "mucha feliz fortuna, a condición de tenerla escondida" (Voisenon *dixit*). Él mismo nos afirma que nunca le fue difícil romper con sus amantes, cuando parecían cansarse de amarlo. "Hay que romper bruscamente con las mujeres: no hay nada más insoportable que un viejo galanteo ya reseco."

Y es que tiene, para ayudarlo a desapegarse, esa mirada exacta que detecta inexorablemente la verdad. Lee en un rostro, de antemano, lo que será al envejecer; no tiene imaginación más que para desenmascarar a las ilusiones de la belleza; busca al ser verdadero por debajo de la apariencia encantadora. Su ensoñación no es nunca cómpli-

Mademoiselle de Clairmont, inspiradora del *Templo de Gnido*.

ce de los embrujos de la seducción, a la que desarma por adelantado: "Es un sexo bien ridículo, el de las mujeres... Me parece que, en las mujeres más bonitas, ciertos días puedo ver cómo serán cuando sean feas." Sentencia de un hombre que no será nunca por mucho tiempo presa de la pasión... Él mismo escribe, no obstante: "El corazón no es el corazón más que cuando se entrega, porque sus goces están fuera de él." Es cierto que esta frase aparece en una "historia oriental": *Arsacio e Ismena.* Lenguaje de ficción, suspiros que sirven para condimentar un cuento heroico. Hace falta un decorado helenístico para darle a la expresión literaria de la pasión su verdadero ambiente, que no puede ser sino fabuloso. Para que el corazón eche a volar de manera verosímil, hay que evocar a la Grecia de los baldaquines y los tapices. Esa Grecia, por cierto, se prolonga curiosamente hacia el Oriente musulmán, patria al mismo tiempo del despotismo más feroz y de las voluptuosidades polígamas. Estas "Indias Galantes" son una dependencia de Pafos. Solamente, para complicar el juego amoroso, hay en ellas un poco más de obstáculos y un poco más de riesgos: las rejas del harén están bien cerradas, y los eunucos son servidores bastante exactos del recelo de los maridos; destituidos de entre la humanidad, constituyen un terrible ejemplo del castigo que puede caer sobre los temerarios. Una vez que se ha construido esta escenografía, ¿cómo evitar que todo se convierta en pura diversión? Todo cobra la grandiosa inanidad del ballet y de la ópera. El amor-pasión, expresado en tiernos gorjeos, realzado por uno que otro furor, no tiene existencia visible más que cuando se adorna con esos vestidos de fantasía, que son, como desde un principio se sabe, falsos. Incluso en medio de este fasto imaginario, no se osa representar al dios Amor bajo su forma fatal y con su llama devoradora. No es más ese grave

Amor por el que se moriría bañado en lágrimas: no es más que un sonriente infante, con los ojos vendados, cuyo carcaj adornado con favores contiene mil flechas inofensivas que serán lanzadas en todas direcciones al azar. La mitología de la pasión empieza ya a cansarse de representar los grandes sentimientos: no es ya más que una mitología del placer. Así lo exige una sociedad que no oculta más su predisposición para el placer fácil de obtener.

Esto es el fin de la seriedad con la que los hombres y mujeres del siglo precedente se habían amoldado al ejemplo de los héroes de las novelas. Ya no hay más amantes modelo que imitar: se ha perdido la facultad de creer en su superioridad, una vez que el análisis ha demostrado que sus sentimientos tan nobles no eran sino una metamorfosis del egocentrismo. Montesquieu, como buen discípulo de la Rochefoucauld, escribe: "Me parece que el amor tiene esto de agradable, que la vanidad se satisface en avergonzarse de sí misma." Y hace el mismo comentario refiriéndose a los quietistas: "Es imposible tener sentido común y no sentir que el amor propio y el amor de unión son una misma cosa; y así, un amante que quiere morir por su amada no lo hace más que porque se ama a sí mismo, y que imagina que gozará del placer de sentir que ha hecho grandes cosas por ella." ...Lo mismo sucede con todas las grandes leyendas de la pasión. Montesquieu no acepta dejarse engañar. Las anotaciones sobre el amor que se encuentran entre los *Pensamientos* son todas testimonio de una voluntad de "desmitificación". Según el mito de la pasión, un corazón "hecho para el amor" no puede entregarse más que a un único ser "porque el objeto al que ama no ha podido, no puede, y no podrá ser reemplazado". A lo cual Montesquieu responde: "Muy pocas veces resulta cierto que el corazón no esté hecho más que para una sola persona, que se esté destinado fa-

talmente a una sola persona, y que un poco de razón no logre destinarnos a otra."

"Todo este asunto está lleno de ficciones", dice el héroe de la *Historia verdadera*, al efectuarse una de sus metamorfosis femeninas. Comentario irónico, de ellas sin embargo intentará aprovecharse el historiador que hay en Montesquieu. Cada época, cada país inventa sus ficciones morales privilegiadas. ¿Por qué no estudiarlas objetivamente? Los celos, para no citar más que un solo ejemplo, están sujetos a prodigiosas variaciones: ciertas sociedades los ignoran totalmente; y en los lugares en que existen, no es frecuente que los pretextos y las circunstancias que determinan los celos sean idénticos. En torno a este tema, Montesquieu esboza una *Historia de los celos*. ¿Irá a tomar en serio a la pasión, tras haber definido tan bien su relatividad en el tiempo y en el espacio? Gracias a su clarividencia y a su mirada intrépida, domina el tema.

¿Es frialdad todo esto? Tal vez; pero dejemos que sea Montesquieu quien explique su actitud. Un primer motivo que lo distancia del amor-pasión es la exigencia de lo universal. La pasión nos mantiene alejados de ella; nos ata a un ser particular. Nuestro horizonte no va más allá, de esta manera, de nuestro "propio interés". El hecho de que exista culpabilidad en el amor, según Montesquieu, es a consecuencia de esta renuncia a lo universal, a la totalidad razonable cuyo llamado nos hace ser hombre de manera plena, y nos acerca a Dios. Desoír este llamado, sería decaer hasta la animalidad: "Nada se encuentra más cerca de la Providencia divina que esa benevolencia general y esa capacidad de amar que se extiende a todos los hombres, y no hay nada que se encuentre más próximo al instinto de los animales que esos límites que el corazón se traza cuando sólo lo mueve el propio interés, o

lo que se encuentra en su derredor." El único amor legítimo es por lo tanto ese amor "filantrópico" que el corazón de uno entrega a la humanidad en su totalidad. Amor abstracto, se puede decir. A lo que Montesquieu responde: amor que no nos abstrae de la totalidad. . .

Los *Pensamientos* dejan ver en todas sus partes a un hombre cuidadoso de limitar el empleo abusivo de la noción de amor. "Aquellos que disputan sobre el amor de Dios no comprenden lo que dicen si distinguen ese amor del sentimiento de sumisión y de reconocimiento para con un ser todopoderoso y bienhechor. Pero, en lo que toca al amor, no tengo más capacidad de amar a un ser espiritual que la que tengo de amar a esta proposición: dos y tres son cinco." La relación de amor entre el creador y a la creatura es reemplazado por la relación favores-gratitud. (Este hecho es digno de atención: plantea de entrada la necesidad de los favores —o sea de la acción justa— que parte de quien puede realizarlos y toca a quien no puede sino recibirlos. Los textos del abad de Saint-Pierre están presentes en la memoria de Montesquieu.) Para todo ello, no se nos pide nuestro amor. Lo verdadero, lo justo no exigen más que ser *reconocidos* por nuestro espíritu agradecido.* Más vale que nuestro corazón no se implique en el asunto. Montesquieu dictó al menos tres veces la siguiente reflexión: "Me atrevo a decirlo: si pudiera hacerme mi carácter, quisiera ser amigo de todos los espíritus, y enemigo de casi todos los corazones."

Para Montesquieu, el hombre no es verdaderamente sí mismo ni desarrolla toda su singularidad más que en su espíritu. Mientras que el corazón es *común*, el espíritu es aquello por lo que se *distingue* cada quien. En su pe-

* Juego de palabras con *reconnus* (reconocidos) y *reconnaissant* (agradecido y reconocedor). N. del T.

queño ensayo *De la consideración y de la reputación*, que es anterior a las *Cartas persas*, Montesquieu propone ideas que son por adelantado el opuesto de las que habría de defender Vauvenargues; en este opúsculo encontramos frases como éstas:

> Se hace más caso de los hombres conforme a las cualidades de su espíritu que a las de su corazón, y tal vez no se yerra en ello: además de que el corazón se encuentra más escondido, es de temer que las grandes diferencias se encuentren en el espíritu y las pequeñas en el corazón; tal parece que los sentimientos del corazón dependen más de la economía general de la maquinaria, que en el fondo es la misma cosa, y que el espíritu depende de una construcción particular que es diferente en todos los sujetos... Los sentimientos se reducen todos a la estimación y al amor que sentimos para con nosotros mismos, y en cambio nuestros pensamientos varían de manera infinita.

Por lo tanto, es en el espíritu donde se ha de manifestar la diversidad; es el pensamiento el que nos ha de dar nuestra originalidad. Una anotación del *Espicilegio* afirma esta misma convicción, en términos más sutiles: "Nuestros pensamientos se mueven todos sobre ideas que nos son comunes; no obstante, por su circunstancia, el giro que toman y su aplicación particular, pueden tener una infinita originalidad, como los rostros." En este sentido, no hay paradoja alguna cuando Montesquieu nos confiesa: "Prefiero incomparablemente ser atormentado por mi corazón que por mi espíritu." Estas palabras son las de un hombre que sabe que los tormentos del corazón no tienen importancia alguna.

De la gran mitología amorosa no ha quedado más que la parte de ficción necesaria para darle un poco de espiritualidad a los placeres del cuerpo. La idea de naturaleza

y de ley natural viene a ocupar el lugar de los ídolos destruidos por la crítica. Tras haberse deshecho de los mitos de la pasión y de la gloria, que sacrifican la vida a algún imposible más allá, no nos queda nada mejor por hacer que realizarnos conforme a la ley interna de lo humano. El cuerpo, al menos, es una certidumbre; los movimientos de nuestra "maquinaria"no son imaginarios. Sus leyes no pueden ser contrariadas sin que ello acarree asco, angustia, o enfermedad. Se puede observar, en los hechos mismos que conforman la vida del cuerpo, una razón y una sabiduría que están constantemente en acción. Nuestro espíritu no decae por el hecho de establecer una alianza con el cuerpo, eliminando a ese tercio molesto y poco razonable que acostumbramos llamar el *corazón* o el *sentimiento*. Entre este valor singular (el del cuerpo) y ese valor *universal* (que es espíritu y razón), no queda más espacio para los valores intermediarios, algo dudosos, del corazón y del sentimiento. Y es que el cuerpo, siendo, como es para nosotros, tan singular, no por ello deja de ser animado por lo universal. El espíritu sabe que en el plano del cuerpo se aplican las leyes generales de los seres vivos. La vida por lo tanto no se sustrae a la exigencia de racionalidad. El organismo, centro de las relaciones sensibles, y el espíritu, centro de las relaciones inteligibles, no se encuentran separados por ningún desacuerdo: cada uno tiende hacia su plenitud, y así nunca entrarán en conflicto. El espíritu no pide otra cosa que reconocer y dar legitimidad a la norma que observa en la vida *normal* del cuerpo. Y nuestro cuerpo, siempre y cuando se respete sus intereses, y que se le conceda lo que exigen sus apetitos naturales, será siempre un principio regulador y moderador: "En cuanto a mí, mi único régimen es el de hacer dieta cuando me he excedido, y dormir cuando me he desvelado, no hartarme ni de las penas ni de los placeres,

ni del trabajo, ni del ocio." Verdad sin particular nobleza, pero que nos pone frente a lo que no podemos rechazar sin negar con ello las condiciones fundamentales de la vida humana. La sabiduría del cuerpo necesita la estabilidad del medio interno y la conservación de las energías. Nada, ni siquiera nuestra razón, está exento de fallar en relación con el cuerpo. Los animales, gracias a su simple instinto "conservan su ser mejor que nosotros —el instinto, que les deja todas las pasiones necesarias para la conservación de sus vidas, quitándoles casi siempre aquellas que podrían destruirla. Por el contrario, nuestra razón no sólo nos da pasiones destructivas, sino que además nos hace muchas veces utilizar erróneamente las que sirven para preservarnos". Queda claro que una moral burguesa de la actividad productiva y del rendimiento positivo suplanta aquí a la antigua moral aristocrática de la grandeza heroica, cuyo supremo fulgor consistía en el derroche inútil de la vida. El principio de la conservación de las energías —para cualquier finalidad— se opone a partir de este momento al principio del sacrificio de las energías para alcanzar la gloria, es decir en nombre de algo *sagrado*, y por lo tanto: para nada.

La ley natural del cuerpo es la medida del bien o del mal. Montesquieu condena también todo lo que amenaza el equilibrio y la salud del cuerpo: tanto el ascetismo como la vida licenciosa. Si Montesquieu desaprueba el comportamiento licencioso es porque acarrea un desgaste, y que, al multiplicar satisfacciones que nuestro organismo no puede asimilar indefinidamente sin cansarse, nos hunde en el hastío y en el desgano. "Incluso la alegría cansa, a la larga..." Tal es el destino que toca a los Sultanes y a los Sibaritas: "Lejos de que la multiplicidad de los placeres les dé más delicadeza a los Sibaritas, éstos dejan de poder distinguir entre dos sentimientos. Pasan su

vida en una alegría puramente exterior: abandonan un placer que no les complace por otro placer que también ha de cansarles; todo lo que imaginan es pasto del aburrimiento." Son estos hombres cuya alma ha quedado sumida en la inmovilidad. Y el placer es el movimiento; la exigencia del placer es lo que nos apartará de ser licenciosos. —Pero los ascetas son igualmente inmóviles, e igualmente culpables. Los que se niegan todo se parecen mucho a los que no saben desear ya nada porque no se han negado nada. Tanto los unos como los otros son igualmente improductivos, igualmente separados de la comunidad, incapaces de realizar las tareas humanas, y se han vuelto "asociales" a consecuencia del exceso en el placer o del exceso en la virtud: "Los hombres están hechos para conservarse, para alimentarse, para vestirse, y realizar todas las acciones de la sociedad, y por ello la religión no debe darles una vida demasiado contemplativa." Para Montesquieu, es una especie de escándalo dilapidar sus energías con fines que no sean los sociales. Toda violencia, todo exceso, toda exigencia extrema implican un riesgo de ruptura de la continuidad vital. Y según Montesquieu, tanto la ley del placer personal como la ley del rendimiento social determinan que la vida se desarrolle con un ritmo flexible y libre, utilizando sus fuerzas para producir nuevas fuerzas, siempre progresando más allá de sí mismo, aunque siempre moderada y ponderada en cuanto a sus proyectos.

¿De dónde le vienen estas ideas a Montesquieu? De su propio "sentimiento de la existencia", seguramente. Pero no hay que olvidar que en el momento en que el joven Montesquieu toma posesión de sus ideas y construye su visión del mundo, su presencia el hundimiento del reino de Luis XIV. Es el momento en que todos los valores ejemplares, que encarnaban antaño en el soberano, son mar-

cados con un signo de derrota y de burla. El Rey había querido vivir conforme a los grandes mitos del amor-pasión y de la gloria. Y había querido ser además un gran rey cristiano. Había querido hacer de su existencia la representación perpetua de la grandeza, y había tomado uno tras otro todos los papeles que el espíritu de su siglo había rodeado, en las novelas y en la poesía, con un halo de respeto sagrado. Amante apasionado y gran capitán, había vivido conforme al gran ideal heroico de los mundanos. Defensores de la fe, se daba como ejemplo de la piedad conquistadora. Pero he aquí que al cabo de tanta fastuosidad amorosa, se casa en secreto con la viuda Scarron; tras tantas gloriosas campañas, el vencedor laureado ve a sus ejércitos y a su pueblo padecer la humillación; y tras la audaz acción que desterró de Francia a la herejía, se encuentra con que se hizo a sí mismo un daño incalculable. Es a él a quien Montesquieu alude al hablar

de Justiniano. "Creyó haber aumentado el número de los fieles; no había hecho sino disminuir el de los hombres." Ha llegado el tiempo en que todo lo que conformaba la gravedad de un rostro toma la apariencia de la comedia. Por haber querido encarnar e ilustrar los valores míticos, el soberano envejecido dio la mejor de las demostraciones de la inanidad de las grandezas imaginarias.

En el *Diálogo de Sila y de Éucrates*, Montesquieu habría de formular su pensamiento anti-heroico del modo más denso y más definitivo: "Para que un hombre esté por encima de la humanidad, los demás tienen que pagar demasiado caro." Y el presidente Hénault precisa: "El heroísmo es la plaga del mundo cuando no es temperado por la justicia."

Es esta la imagen de la ambición que Montesquieu desaprueba. Su reprobación toca de hecho a la moral feudal del honor. Pero con el advenimiento de la monarquía absoluta, el honor, en cuanto valor supremo e incondicional, se había convertido en atributo exclusivo del soberano. La clase nobiliaria, que pasa a ocupar el rango de clase cortesana, no tiene más honor que el de servir al rey. El noble no se remite ya a su propia conciencia, sino a la satisfacción del rey, de quien espera su recompensa. Si Montesquieu renuncia al ideal heroico, que dictaba que el hombre debía sobrepasarse a sí mismo en el sacrificio y en la *hazaña*, es porque dicho ideal ya no puede vivirse de manera auténtica. El rey se ha convertido en su único representante y su único beneficiario; ha frustrado de su posesión a todos los grandes que lo rodean. Y, haciendo que la nación entera sirva a los intereses de honor de su jefe, le ha impuesto sacrificios inútiles. Acaparada por un solo hombre, esa moral de la grandeza ha acarreado la servidumbre y la miseria de todos. El rey, al hacer que sus súbditos compartieran el riesgo de destrucción que

implica la alternativa heroica del "vencer o morir", les hacía tomar conciencia de la contradicción que hace oponerse al interés general el interés de la persona gloriosa del soberano.

Pero, mientras que el rey le da a la tradición feudal del amor cortesano y de las hazañas caballerescas su suprema expresión (adornándola de mitología antigua), vemos aparecer en su corte una nueva forma de la ambición. No se trata ya de ganarse la reputación de grandeza mediante el acto heroico y el sacrificio glorioso. El poder efectivo pasa a pertenecer a los políticos y a los lisonjeros. Hegel, al analizar el sentido de esta transformación, en la que el cortesano toma el lugar del héroe feudal, escribe: "El heroísmo del servicio silencioso se ha convertido en el heroísmo de la adulación." Muy pronto, la única expresión del poder habría de ser la riqueza, y el noble dejaría de diferenciarse del burgués. Hegel dice además que la "conciencia noble" se equipara a la "conciencia vil". Montesquieu sabe que las riquezas son "una vía encubierta para conseguir el poder... Ahí donde está el bien, está el poder..." La consecuencia de esta nueva situación es evidente para Montesquieu: cada quien no se preocupará en adelante más que de su interés particular, cada quien buscará hacer fortuna por su cuenta. No habrá ya nada que sostenga el interés de la comunidad, puesto que el rey la ha olvidado y ha dejado de representarla, y que los particulares no piensan más que en enriquecerse: "En las monarquías. . . cada quien desea vivir para sí mismo y no busca sino las comodidades de la vida. . . Cada hombre está aislado. Tal parece que el efecto natural del poder arbitrario sea el de particularizar todos los intereses." Entre la ambición de honor (que es atributo del rey) y la ambición de dinero (que es el apetito de los grandes, y en un futuro próximo el de cada *particular*), no queda

ALMANACH DE LA FORTUNE.
ou AGENDA DE LA RUE QUIMOUEMPOIX.

El sistema de Law. "En París, no oigo hablar de otra cosa que de dos hombres: uno que no tenía nada, y que hoy en día es muy rico; y el otro, un hombre alguna vez muy rico, y que hoy nada tiene." (*Mis pensamientos.*)

lugar para la preocupación por lo universal y por el bien de todos. La monarquía ha causado que los hombres se encierren en su "yo" particular, y que olviden toda comunidad humana: "En las buenas repúblicas, se dice: Nosotros, y en las buenas monarquías, se dice: Yo." El monarca absoluto ha hecho de todos sus súbditos hombres *privados*. Es contra la monarquía contra la que Montesquieu lanza la acusación que un siglo más tarde Marx habría de hacerle a la sociedad liberal: los hombres, en ella, se "privatizan" y se "enajenan". En efecto, al volverse lisonjeros, al buscar riquezas, al abandonar "su propia grandeza por una grandeza prestada", los cortesanos han enajenado su existencia: lo esencial de su ser ha dejado de pertenecerles, y ahora reside en la buena disposición del monarca y en sus favores.

Montesquieu, por su parte, no se ha convertido en cortesano, a no ser de manera ocasional y por buena educación: en su discurso de recepción para la Academia francesa, por ejemplo. Conservó entre sus papeles un proyecto de discurso para el rey; en él se encuentra esta frase: "Señor, me asistís cada día para decir la verdad." Por arte de una de esas síntesis que pertenecen típicamente al genio de Montesquieu, la actitud del cortesano está expresada aquí en su quintaesencia. Pero la obra de Montesquieu, en su totalidad, desmiente esa frase que nunca fue pronunciada... Montesquieu no tenía interés en una riqueza adquirida por lisonja y especulación. Posee bienes suficientes para vivir satisfecho: sus haciendas le proporcionan recursos bastante abundantes. No expresa sino desprecio por aquellos que se enriquecen mediante las intrigas cortesanas o la exacción. La aparición de esta clase de nuevos ricos es escandalosa para él. La gran crisis económica de la Regencia trajo consigo una redistribución

de la riqueza. Y Montesquieu, representante de una nobleza de capa tradicionalmente hacendada, se indigna cuando antiguos lacayos se rodean de un lujo que había sido hasta entonces atributo exclusivo de las familias instaladas en la holgura por vía de legítima herencia. Porque la riqueza que ostentan estos recién llegados es ilegítima. Este terrateniente, acostumbrado a una economía de compra y venta de bienes materiales, presencia con inquietud el nacimiento del mundo de la especulación —en el que el tráfico de dinero produce dinero, gracias a un *Sistema* cualquiera. De hecho, Montesquieu se apiada menos de la miseria del pueblo que de la ruina de los antiguos hacendados: "He visto nacer, de pronto, en todos los corazones, una sed insaciable de riquezas. He visto formarse en un momento una detestable conjuración para enriquecerse, no gracias a un trabajo honesto y una generosa industria, sino a la ruina del Príncipe, del Estado y de los conciudadanos. "Este es el final sombrío de la parte occidental de las *Cartas persas*, antes del desenlace sangriento de la parte oriental.

En este rechazo simultáneo de la ambición de gloria y de la ambición del dinero, la moral de Montesquieu manifiesta una de sus tendencias más características. Lo que condena en la ambición del dinero es el desconocimiento del prójimo, la ausencia de toda voluntad de progreso, el egoísmo a corto plazo del "cada quien para sí". Y lo que condena en la ambición de gloria es el progreso, pero dirigido hacia una trascendencia sobrehumana, la voluntad de elevarse por encima de los hombres, perdiendo de vista, también en este caso, la existencia del prójimo. El amoralismo del ideal heroico impresionó a Montesquieu: "El heroísmo que admite la Moral no se da más que en muy pocas personas. Es el heroísmo que destruye

a la Moral el que nos llama la atención y provoca nuestra admiración." Montesquieu formula una exigencia perfectamente cívica, e invita a realizar una superación en dirección del prójimo, de lo humano: "Para hacer grandes cosas, no hay que ser un genio tan grande: no hay que estar por encima de los hombres, hay que estar con ellos."

Superación en dirección de lo próximo, no de lo lejano: tal es la fórmula constante de la moral de Montesquieu. Del mismo modo, su actitud hacia la religión se define, si podemos darle en este caso sentido a la misma metáfora, como una negación de lo lejano. Por otro lado, éste es el parecer de muchos de los pensadores de la época. En el *Espicilegio*, Montesquieu transcribe y aprueba:

> Milord Cornbury decía de aquellos que se pasan la vida en razonar sobre los atributos de Dios, en vez de reflexionar sobre tantas buenas cosas que hay por conocer: Me parece ver a un hombre que tiene, frente a su casa, una vista muy hermosa, bellos jardines; ante sí, bosquecillos; a los lados, una bella pradera; ante sí, más lejos, una colina, y al fondo un cielo azul, en el que no puede distinguir nada. Todo ello es una hermosa vista, pero si se pasara la vida mirando ese cielo azul y distinguiendo algo en él sin mirar sus jardines, sus bosques, sus praderas, sus colinas, ¿no sería ridículo?

La felicidad de Montesquieu, abierta al mundo, quiere y puede expandirse dentro de los límites de la condición humana. Y él pretende llegar a ello por sí mismo, sin ninguna ayuda exterior. La Gracia, que desciende hacia nosotros desde el más allá, no es imprescindible para esta felicidad. La naturaleza y la razón, que se encuentran en nosotros, nos bastan. Pero esto siempre y cuando no esperemos mayor felicidad que la que nos deparan la natu-

raleza y la razón; "...Es preciso implantar el término hasta el que puede llegar la felicidad por obra de la naturaleza del Hombre, y no empezar por exigir que sea feliz como los Ángeles, u otras Potencias más felices que forjamos en la imaginación." Fontenelle había dicho lo mismo antes que él: "Un gran obstáculo para la felicidad, es esperar demasiado una gran felicidad." Y, cuando se haya renunciado a esa felicidad demasiado grande, a esa felicidad de los ángeles que nos promete la religión, se podrá prescindir de las prácticas de devoción que supuestamente nos encaminan a ella. Esta alegría que el creyente recibe como un don gratuito, esta felicidad que el santo vislumbra como trofeo por su martirio, estos éxtasis que el místico alcanza ante el sentimiento de una presencia inefable, no son todos ellos sino una vez más relaciones con lo distante (aun cuando lo distante sea buscado a través de lo próximo). Admitir, al igual que Pascal, que "el hombre rebasa infinitamente al hombre", sería aceptar que el hombre es un ser de las distancias. Pero Montesquieu se conforma con una felicidad que avoca al hombre a lo humano, según sus fuerzas humanas. La idea de lo benéfico, en la que Montesquieu ve la esencia de la verdadera práctica religiosa, une la idea de acción a la idea de bien. Esta acción así concebida es acción humana, este bien es el bien del hombre: por lo menos puede ser concebido y practicado en cuanto valor universal, mientras que la fe, en su interpretación de lo distante, se opone siempre a una fe rival, que ve otras verdades diferentes en el mismo cielo azul. La fe separa y se vuelve pretexto de guerras absurdas, mientras que la actividad benéfica, ilustrada y precedida por el conocimiento racional, nos consagra a lo universal.

La tentación por la inmanencia es grande: Montesquieu ponía mucho empeño y tiempo en formular las "objecio

nes que pueden hacer los ateos". Quiere resistirles. No quiere pasar por espinozista. Pero, ¿no es conforme su pensamiento al espíritu del *Tratado teológico-político*? La fe, al dejar de ser el fundamento del saber, se vuelve objeto de conocimiento. Las diversas religiones serán a partir de este momento consideradas dentro de su contexto sociológico, de sus necesarios vínculos con el clima y el género de vida de sus habitantes. Por más que Montesquieu haya protestado y asegurado que no quiere en modo alguno afectar a los dogmas de la religión cristiana, ni los jansenistas, ni la Sorbona, ni la Comisión del Índice del Santo Oficio creen lo mismo.

Por lo demás, deja a los demás el cuidado de atacar a la religión de frente. Dice ser creyente respetuoso, afirma que la religión es necesaria para el pueblo (se puede observar, en esta afirmación, cierto desprecio por lo que es el entendimiento del pueblo). Pero él ataca al cristianismo por medios no directos: confrontando sus dogmas, de manera imparcial, con los de la fe musulmana, de lo cual sacará la conclusión que los musulmanes tienen también buenas razones para tratar a los cristianos de infieles; las religiones rivales, vistas con una mirada lúcida, se anulan al entrar en contacto unas con otras. Además, Montesquieu demostrará que es posible explicar la historia sin recurrir ni un solo instante al Dios de los cristianos como principio de interpretación; demostrará el mal político que provocan el monarquismo, y las riquezas de la iglesia; protestará contra las monstruosas injusticias de la Inquisición. Pero la afirmación de lo humano, en él, no va acompañada por ninguna ostensible rebeldía hacia Dios. Como muchos de sus contemporáneos, no acusa sino a los malos prelados, que se resguardan en Dios para disimular una sed de poder bien humana. Aun cuando a veces Montesquieu se expresa a la manera de los liberti-

nos, blasfemando, nunca lo veremos, sin embargo, atacar a Dios para exaltar lo humano. El tiempo del superhombre no ha llegado aún. Montesquieu no necesita a Cristo, ya que no aprueba la necesidad de un mediador entre él y Dios. En cuanto deísta sincero, no necesita sino una Causa primera que le confirma la veracidad y constancia de las leyes de la naturaleza. Desde esta Causa primera hasta el momento presente, los efectos han seguido a las causas conforme a leyes inmutables, una cadena sin ruptura une todas las cosas a través de los tiempos. No hay pecado original, ni caída alguna que exija contrición y reparación. La *naturaleza de las cosas* es muestra de la continuidad de la razón, que es continuidad de la intención divina. No hay motivo alguno para que nos sintamos abandonados, el mundo de Dios no está en el más allá. Montesquieu escribe en sus *Pensamientos*: "Los dos mundos: El uno echa a perder al otro y el otro echa a perder al primero. Hay demasiado con dos. No era necesario sino uno."

Montesquieu, pues, se queda con este mundo. Es el mundo en el que se vive y se muere. Es también el mundo en que nada perdura. Toda prosperidad y toda felicidad se encuentran amenazadas en él. "En los imperios, no hay nada que se aproxime tanto a la decadencia como una gran prosperidad... La prosperidad de las letras las hace caer; sucede como con la prosperidad de los imperios: y es que los extremos y los excesos no están hechos para ser el curso ordinario de las cosas." Esto constituye el tema de *Romanos*: *Tolluntur in altum, ut lapsu graviore ruant*. E Inglaterra misma, por muy libre y moderada que sea, debe morir: "Así como todas las cosas humanas acaban, del mismo modo perderá su libertad, perecerá el Estado del que hablamos. Roma, Lacedemonia y Cartago también perecieron." Si, aquellos mismos que se previe-

nen contra los excesos y la desmesura están destinados a morir. Las fuerzas de conservación nunca son eficaces para siempre. "No me quedan sino dos cosas por hacer; una, saber estar enfermo: la otra, saber morir." Pero no hay en ello desesperación alguna: "Podemos todavía convertir nuestros males en bienes..." Montesquieu sabe que al optar por lo humano, acepta todos los riesgos de la condición humana. La condición mortal y temporal del hombre no lleva la marca de ninguna maldición. La vida pasa, pero la felicidad puede estar como fundida en el tiempo que pasa. Más aún, para la razón, que afirma que las leyes de la naturaleza son eternamente válidas, el tiempo no puede ser una alteración esencial. Todo cambia, pero la ley del cambio es inmutable. "Cada diversidad es *uniformidad*, cada cambio es constancia." Lo mismo se puede decir de la historia, cuando se la contempla desde la cúspide de la más alta torre: "Las circunstancias que producen los grandes cambios son diversas, pero las causas son siempre las mismas." Y el espíritu dedicado a conocer las causas alcanza lo eterno, puesto que encuentra la *ley* por encima del cambio.

Esta es pues la felicidad tranquila —Paul Hazard la llama una "felicidad de la aridez"— en la que Montesquieu ha decidido vivir. Dicha felicidad le ha sido fácil de poner en práctica por el hecho de que, de entrada, renunció a lo inaccesible. Ni el dios distante, ni el yo profundo, ni la misteriosa distancia del ser amado le hicieron sentir su llamado. El mundo no tiene para él un rostro nocturno; no hay nada que por principio deba permanecer oculto. Es cierto que hay verdades que se encuentran sumidas en la sombra, pero están pidiendo ser develadas. Cuando encuentra lo oscuro, reconoce en él desde el primer momento la inminencia de una claridad: la razón descu-

bre sin tardanza estructuras y leyes racionales. Y si bien es innegable que llevamos muchas veces dentro de nosotros lo vago, lo desordenado, la estupidez (taras imputables a la mala educación del espíritu, pero sobre todo a los impulsos intempestivos del corazón y de los sentimientos), no por ello se opone a la razón ningún adversario digno de respeto, ningún irracional consistente que le resista o pueda inducirla en el error. Puede avanzar al encuentro de las cosas con total seguridad. El mundo le es *acorde** y le pertenece.

No se pierde nada, por lo tanto, con limitarse a lo accesible, puesto que todo es accesible. Siempre y cuando se renuncie a soñar con la profundidad secreta de las cosas, todos los fenómenos del universo pueden ser descritos por la ciencia humana. Newton fue el primero en dar el ejemplo: poco le importaba explicar cuál es la esencia de la gravedad, le bastaba con describir la ley general que rige el comportamiento de la masa, de un extremo al otro del universo. Al no intentar más forzar el secreto de las cosas, celosamente cerradas sobre su propia esencia, el espíritu ya no se preocupa sino por encontrar la fórmula más racional de las relaciones manifiestas que se dan entre las cosas. Desde ese momento, se enfrenta al mundo de lo expuesto y de lo yuxtapuesto: en él nada se encuentra recubierto, no hay infraestructura misteriosa. La ley que formula las relaciones científicas distingue a las fuerzas entre sí y las enumera unas junto a otras, de acuerdo con la manera en que están compuestas. El universo se despliega de este modo.

Se dirá, claro está, que este adversario de la desmesura demuestra tener una excesiva confianza y un orgullo

* El autor utiliza el verbo francés *accorder*: afinar y dar; especifica además que lo usa en ambos sentidos. N. del T.

inmoderado al ofrecer el universo entero como un presente para la razón humana. Su optimismo es apenas atemperado por ciertas inquietudes: "Hemos llegado bien lejos para ser hombres." Y ¿qué uso le daremos a ese saber que nos ofrece al mundo? "Tiemblo al pensar que se llegue a final de cuentas a descubrir algún secreto que traiga una manera más expedita para hacer que los hombres perezcan, que los pueblos sean destruidos e incluso las naciones enteras." No obstante, a través de la pluma de Usbek, el moralista optimista responde victoriosamente a estas objeciones: "Si se llegara a descubrir una invención fatal, sería prohibida muy pronto por el derecho de los hombres y el consenso unánime de las naciones enterraría dicho descubrimiento." He ahí que todas las inquietudes se aplacan. Observemos sin embargo que en este caso Montesquieu no ha puesto en duda —y por un instante solamente— más que las consecuencias prácticas de la ciencia. En cuanto a la posibilidad misma del saber, ésta queda fuera de toda sospecha. El conocimiento teórico del universo puede y debe ser total. Para Montesquieu, no hay desmesura alguna en el hecho de que la inteligencia acreciente indefinidamente sus posesiones. Es un asunto de moral y de derecho el evitar que las aplicaciones de la ciencia no sean puestas al servicio de la violencia.

Si hay algún exceso en esta ambición de saber, se trata de un exceso frío y sin exaltación. Sabe que su poder existe a costa de su calma. Cualquiera que sea el objeto hacia el que su mirada se vuelva, ésta no pretende ser ni fascinante ni fascinada. Recordemos en este punto la imagen de las murallas transparentes a las que aludía Montesquieu hace un momento: no obstruyen la mirada, sino que se dejan atravesar por ella. Para Montesquieu, contemplar no es abismarse en las cosas. Su felicidad de

los ojos abiertos no conoce la tentación del éxtasis. Y por muy alta que sea su torre, no conoce el vértigo. Todo objeto observado es para él un camino hacia otro objeto. Montesquieu nunca avanza hacia un lugar *sin retorno*. (Cosa que no se puede afirmar ni de Pascal, ni de Rousseau, ni de los grandes románticos, ni de los iniciadores del lenguaje poético moderno.) La posibilidad del retorno es uno de los poderes esenciales de la razón, que nunca deja de volver el camino andado, ni de desplazarse. Montesquieu encuentra su felicidad en sí mismo, pero la encuentra en la misma exacta medida en que se ocupa de algo que no sea él mismo, encuentra su felicidad en la contemplación del mundo, pero en la medida exacta en que el comprometer la mirada no conlleve a comprometerse al sacrificio. Montesquieu decidió vivir para la comprensión, para la sabiduría, y no para un heroísmo o una santidad que lo llevarían a romper con la vida. La misma verdad, a la que Montesquieu dedica toda su atención, no parece reclamar de manera imperiosa que la defienda hasta el grado de arder en una pira. ¿La verdad no está de hecho al servicio de la vida? Ya lo decía Montaigne: "Seguiré el buen partido hasta el fuego, pero únicamente si puedo." Y Montesquieu: "Quisiera ser el confesor de la verdad, no su mártir..." Pero en lo que toca a este punto, Montesquieu duda. En otro lugar escribe: "La verdad no tiene clientes, tiene solamente mártires." ¡Ambigüedad reveladora! Montesquieu se halla aquí en presencia de lo que, para él, ha reemplazado a las formas antiguas de lo sagrado: la verdad es una nueva forma de lo sagrado, aun cuando su expresión es totalmente laica. Y, por fuerte que sea su deseo de expresar ante todo el valor de la vida, Montesquieu ha visto esta exigencia de sacrificio que es la marca misma de lo sagrado. La ha visto: no por ello responde a ella. Hasta aquí llega Montesquieu.

LETTRES PERSANES.

TOME I.

A AMSTERAM.
Chez PIERRE BRUNEL,
sur le Dam.

M. DCC. XXI

"No hay otra palabra que haya recibido más significados diferentes ni que haya tocado a los espíritus de tantas maneras diversas como la de libertad." Esto es cierto incluso en el interior de la obra de Montesquieu. Vemos cómo se desarrollan en ella, simultánea o sucesivamente, varios sentidos de la idea de libertad. Parecen a veces ser contradictorios. De hecho, representan las etapas y momentos sucesivos de una dialéctica que, aunque nunca ha sido perfectamente explicitada, anima a la obra de Montesquieu de un extremo a otro. Cada uno de esos momentos propone una imagen provisional de la libertad. Solamente al cabo de esta sucesión es cuando vemos aparecer la libertad política, tal como Montesquieu la describe en *El espíritu de las leyes.*

El primer acto de la inteligencia es un acto liberador. Conocer es en primer lugar liberarse de lo que impide conocer, es darles nulo valor a los prejuicios, a las certezas tradicionales, a los prestigios. El movimiento de negación de la crítica es liberación; es importante antes que nada arrancar las máscaras, ridiculizar a los fanatismos y a las supersticiones. Es el momento de la ironía y de las *Cartas persas.* La perplejidad de Rica y de Uzbek obliga a los franceses a quedar perplejos a su vez. Estos usos, estas costumbres, estas creencias parecen insensatas para los visitantes orientales; pero ¿cuál es para nosotros su sentido y su razón? ¿Tienen un fundamento sólido? La relatividad del sentido y del sinsentido nos asalta. Tomar conciencia de esta relatividad es romper nuestras cadenas, es dejar de engañarnos. Lo posible se presenta ante nosotros: lo que se encuentra dispuesto de tal manera podría estarlo de tal otra. Todo lo que respetábamos, todo lo que exigía que le diéramos nuestra fe se convierte en objeto de un conocimiento *desapegado* y, a partir de ese

momento, libre. El *prejuicio* que nos privaba de nuestra libertad nos ha revelado su verdadera naturaleza: imaginaria, o sea *nula* para la razón. Podremos al fin juzgar con claridad: el día empieza, despertamos y los antiguos sueños no oscurecen más nuestra vista. Tras haber *diferenciado* en nosotros mismos lo más claro, lo más libre y lo más inalterable que tenemos, pasaremos a ser esa mirada, nada más que esa mirada, para convertirnos en espectadores de lo que fuera nuestra pesada gravedad, nuestra tonta y vanidosa futilidad. Se hace posible así una reflexión en la que nuestra civilización se contempla desde lejos, como si de repente se hubiese vuelto extraña a sí misma. Tras haber descubierto que las demás civilizaciones y las otras creencias son legítimas en el mismo grado, se ha convertido a su vez en *otra* a sus propios ojos. No puede seguir viviendo tranquilamente su certeza tradicional, desde el momento en que sabe que la certeza de los otros no tiene mejor ni peor fundamento que la suya. Verdad que acarrea como una de sus primeras consecuencias una invitación a la tolerancia. Pero que no se da cuenta de esta otra consecuencia, aun más importante: puestas de este modo en contacto unas con otras, las certezas contradictorias se anulan algebráicamente. Resultan unas y otras perdedoras en el combate que las enfrenta: todas tienen razón, y todas juntas se equivocan.

De este modo, la sociedad de la Regencia presenta la apariencia de un mundo enmascarado. Todo en ella es fingido: los hombres creían ocuparse seriamente de cosas serias. Y de golpe se ven tal como son: unos comediantes. La religón: ceremonias. La majestad real: un arte de magia ("este rey es un gran mago"); el espíritu: muecas aprendidas. Por todos lados, nada más que máscaras. ¿Qué tiene de extraño? En cuanto la mirada pone en du-

da la legitimidad de las apariencias, todo le parece ser máscara. La ironía se encuentra en todos lados al acecho de la mentira y de la ilusión, que son sus dulces presas. Se divierte con las contradicciones del ser y del parecer. Nunca es Montesquieu tan magistral como cuando se trata de mostrar el vacío real del "hombre que escenifica"... Pero para hacer que caigan las máscaras de la hipocresía y de los prejuicios, fue necesario hacer que entraran en París ciertos personajes enmascarados. El disfraz persa de Rica y Uzbek sirve, en cierto modo, de "reactivo": una especie de contagio hace que los dos persas propaguen el sentimiento de *falsedad*; en cuanto se les ocurre examinar alguna de nuestras certezas, ésta se nos vuelve hipotética, como si su mirada tuviera el don de transformar lo que toca: una vez mirados por estos extranjeros, los objetos dejan de tener para nosotros la misma consistencia: suenen falso.

La buena nueva que traían las *Cartas persas* a los lectores europeos de 1721 era la de la facticidad universal. Los hombres son tales y como sus costumbres, su clima, su educación los han hecho. Cuando los persas van a París y preguntan el porqué de cada costumbre y de cada rito, lo importante no es la respuesta que se dé a ese porqué, sino el simple hecho de que sea posible preguntar por qué. Esta sencilla pregunta devela instantáneamente lo absurdo de las creencias y los ritos, que ni perduraban más que gracias a que nadie nunca quiso saber el porqué. Hay una pregunta: *¿cómo es posible ser francés*? que responde implícitamente a: *¿cómo es posible ser persa*? Y lo que sigue puede parecer una extraña afirmación: la prueba de las máscaras es una prueba de la verdad. Es necesario que entren personajes disfrazados y enmascarados para que la verdadera naturaleza de los hombres sea desenmasca-

Mahemet Reza Beg
Ambassadeur du Roy de Perse
au Roy Louis quatorziesme Hist. 1715

rada ante ellos. Por ejemplo, en *Cosí fan Tutte*,* la aparición de las novias disfrazadas de nobles orientales, al hacer manifiesta y brillante la ridiculización de las promesas y los juramentos, revela la verdad oculta de la *inconstancia*; haciendo una comedia es como descubren que la fe tan gravemente jurada no era sino comedia. Montesquieu hace lo mismo: su ficción de los persas demuestra que vivimos de ficciones. El Oriente verdadero no tiene nada que ver con esta historia. No es aquí sino un espectáculo que los hombres se dan para liberarse de los valores tradicionalmente de Occidente.

A través de esta chunga universal, el espíritu toma al menos posesión de su propia evidencia. Él es poder de crítica. Está ahí para decirle *no* a lo que es, para ridiculizar (es decir, matar) a las creencias que pretenden imponerse o subsistir gracias a las simples fuerzas de la autoridad y la antigüedad. He ahí, aunque esta vez extendiéndose a la realidad social, la misma operación de la *tabla rasa*: destrucción de un mundo incoherente, en espera de una reconstrucción que se sustente en nuevos principios de coherencia. Veremos, en efecto, que existen valores y exigencias implícitas, en nombre de las cuales el espíritu libre se opone al mundo. Pero por ahora, Montesquieu no expresa aún su pensamiento positivo más que a través de la violencia de su rechazo.

Debemos agregar aquí una observación. Cuando los románticos, y en particular Hoffmann, desarrollan el tema de la ironía liberadora, utilizan a su vez el símbolo de la máscara. El héroe de la *Princesa Brambilia* se ve obligado a disfrazarse de modo grotesco para liberarse de su

* La ópera de Mozart. N. del T.

propia mentira y poder al fin contemplar su verdadero rostro en un espejo de gran pureza. La ironía, mediante la cual nos apartamos de nuestra seriedad nefasta, es la condición necesaria para un renacimiento interior. Lo que Montesquieu hace es al mismo tiempo lo mismo y algo muy diferente. La ironía de Montesquieu sólo atañe a los comportamientos sociales, a la vida pública en su aspecto moral. Se pone en situación de extranjero ante su país, y no ante su propia vida interior. La ironía, en su caso, no es expresión de una profundización del yo; es impersonal.

Y es que intenta purificar, no a la conciencia subjetiva, sino a las "representaciones colectivas". El yo, la dimensión interior del hombre están ausentes: no se los menciona sino de manera indirecta, a través de las realidades sociales con las que forma cuerpo la vida personal. La ironía "extravertida" de Montesquieu se encuentra en el extremo opuesto a la ironía "introvertida"de los románticos. Montesquieu pone su mirada en el mundo, observa a su país: no posee una conciencia en reflexión sobre sí misma.*

Esta libertad negadora, tal como la ejerce Montesquieu, no es ilimitada. Es verdad que es el poder de decir no, sin origen ni vinculación aparentes. Siempre externa su crítica en tono divertido y placentero; muy rara vez encontramos en ella un sentimiento de amargura. Pero, ¿qué sucede una vez que ha sido formulada dicha crítica? En su impaciencia inicial, el espíritu parece haber decidido no esperar nada más de este mundo absurdo, de estos hombres ridículos o despreciables, siempre sumisos bajo el yu-

* El autor emplea aquí *réfléchir* en su doble sentido de reflejar y reflexionar. N. del T.

go que los esclaviza, siempre mistificados, consintiendo estúpidamente aquello que los engaña. No se trata en lo más mínimo de cambiar en nada el funcionamiento del mundo. Que siga siendo lo que es: su sinrazón es necesaria para nuestra razón, que gracias a ello sentirá mucho más el placer de elevarse por encima de él. Somos incluso un poco cómplices del desorden que impera en él, y sin él nuestra facultad de sorpresa y nuestro placer de negar carecerían de alimento. Esta negación se conforma con ser una negación "espiritual". Es en el campo de las *ideas*, de los prejuicios, de los valores de ficción, en el que viene a hacer tabla rasa. Sin embargo, no invita a intervenir en el mundo efectivo, ni a derrocar por medio de la rebelión esta Realeza y esta Iglesia cuyo prestigio ideal ha herido mortalmente. El poder negador se limita a la esfera del lenguaje. La inteligencia se satisface con ello: flota en medio de su espontaneidad negadora, goza de su propia inmovilidad y de su vigilancia. Su crítica no respeta nada, pero conserva las manos limpias. No ha hecho sino establecer, entre los espíritus inteligentes, una complicidad basada en la irrespetuosidad. No molesta a las autoridades políticas más que en la medida en que desacredita los valores fiduciarios que constituyen el origen místico de la autoridad. Cuando imagina las condiciones de una sociedad más justa, no la describe en el porvenir, como un orden posible, que se hará realidad si ponemos nuestro empeño en ello; la sitúa en el pasado fabuloso de los Trogloditas. La Utopía no tendrá lugar, se encuentra detrás de nosotros... Tras haber descifrado al mundo, la mirada libre ha cumplido con su tarea: ¿cómo podría hacer que el mundo crea en su libertad? Y sobre todo, ¿cómo podría esa libertad, que es la de la mirada irónica, bajar hasta el mundo, integrarse en él, convertirse en realidad política? La pureza, la universalidad de la mirada

se dan a costa de esa abstención. Esta libertad, si bien conserva sus ojos bien abiertos ante el mundo histórico vivo, no por ello deja de ser una secesión en el seno de la inteligencia, alejada de toda acción liberadora que la comprometiera en una lucha frontal con las potencias a las que ha puesto en ridículo.

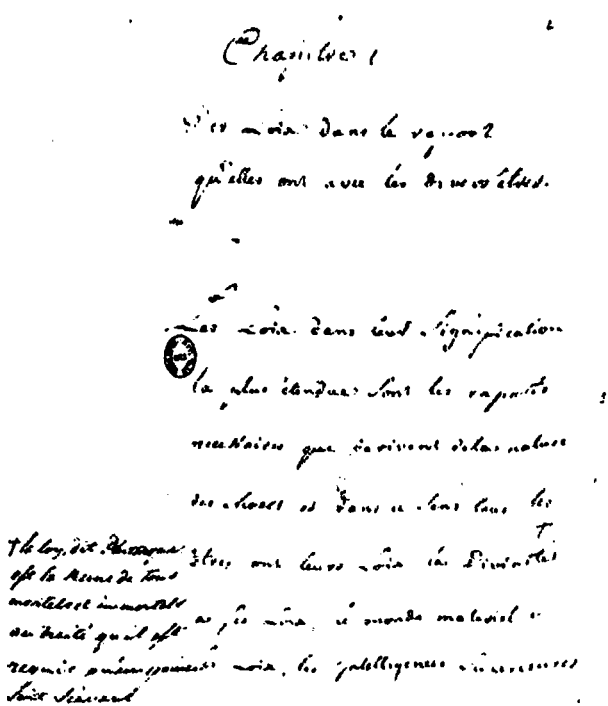
Pero, vale la pena observarlo, hay sin embargo una rebeldía en las *Cartas persas*. Sólo que esta rebeldía es transportada al interior del universo de la ficción novelesca. Una especie de transferencia de la energía tiene lugar. Existen en Francia los abusos e incluso el despotismo. Estos escándalos son denunciados: pero hay que temer que puedan surgir desórdenes. Es aconsejable no meterse demasiado con ellos (o no "tocarlos sino con mano temblorosa"). Es en el lejano Ispahan donde Montesquieu hace reinar al despotismo en toda su violencia, y es a una Persia imaginaria a donde Montesquieu transporta sus críticas más indignadas. Es ahí donde estalla la rebelión. Roxana le escribe a su amo: "¿Cómo has podido pensar que yo sea lo suficientemente crédula como para imaginar que puedo no estar en el Mundo más que para adorar tus caprichos? ¿Que, mientras que tú todo te permites, tengas derecho de coartar todos mis deseos? ¡No! Puedo haber vivido en la esclavitud, pero siempre fui libre; reformé tus leyes a partir de las de la Naturaleza, y mi espíritu siempre se mantuvo en la independencia." Este lenguaje podría ser dirigido a un déspota occidental. Y en efecto, lo es, por medio de la analogía. Renunciemos ahora, de una vez por todas, a reprocharle a Montesquieu el que haya hecho poco caso de la verosimilitud en su descripción de las costumbres orientales. Del mismo modo en que la descripción del despotismo oriental se vuelve el tipo simbólico de toda forma de po-

der absoluto, el suicidio de Roxana cobra su significado cabal desde el momento en que se lo considera como el gesto desesperado de una libertad que fracasa en su intento y no puede ser llevada a cabo en la realidad. Sólo que esta trágica conclusión ha sido desplazada, y en vez de hallarse en la parte social y política del libro, se encuentra en la parte erótica. Así, el interés de esta parte oriental resulta ser mayor de lo que pretende la tradición.

En el opuesto de esta tan alegre y viva libertad de la mirada que flota por encima del espectáculo del mundo, encontramos en el harén de Ispahan el más perfecto ejemplo de la servidumbre: las mujeres son tratadas, dentro de él, como simples objetos. Los eunucos, despojados de su voluntad propia y reducidos al estado de instrumentos, no tienen sino una posibilidad, la de convertirse a su vez en verdugos; sus amos les delegan una parte importante de los derechos de posesión: la violencia y el terror. Aunque no pueden aspirar ya a los placeres del cuerpo, tienen al menos poder para penetrar, mediante el miedo, en la conciencia de los demás. Y la tristeza del amo acaba de completar la sabia jerarquía de esclavitudes que preserva la castidad de sus mujeres y le garantiza su absoluta propiedad. Nadie es feliz, empezando por el señor. Y sin embargo, ese hombre es el mismo que por otro lado ejerce, soberanamente, la libertad de la inteligencia, el mismo con el que Montesquieu se identifica por lo tanto la mayor parte del tiempo. ¿Acusaremos a Montesquieu de haber equilibrado mal las dos partes de su libro y de haber articulado como Dios le dio a entender —para solaz del lector— la ficción oriental un poco licenciosa y el examen más serio de algunos grandes problemas? La contradicción en cuestión merece sin embargo que la consideremos precavidamente. Simboliza, en efecto, la contradicción que implica toda inteli-

gencia "desapegada", todo "pensamiento libre" que se mueve por encima del orden tiránico del mundo, aunque absteniéndose de ejercer acción alguna sobre él. Con su abstención, tal inteligencia deja las manos libres a los tiranos, y se convierte más bien en su historiógrafa que en su enemiga. El lector de las *Cartas persas* no puede evitar suponer, por parte de Montesquieu, cierto placer cómplice en el hecho de ser espectador de los acontecimientos del harén —baños, desnudeces, nalgadas, lágrimas, etc.—. Esa mirada indiscreta que penetra en los misterios del harén es la contraparte de la mirada libre ante la civilización francesa. Las imágenes "voluptuosas" son descritas con demasiado regodeo como para no corresponder a las apetencias imaginarias de Montesquieu. Pero esta ensoñación erótica empieza por negar la libertad del otro, y la mujer es tratada en ella como simple objeto; no tiene precio más que en cuanto cosa poseída, conservada o abandonada a capricho, y que puede ser reemplazada por otra si es necesario. El libertinaje, que trata al otro como objeto y que niega su libertad, aparece como el reverso de la libertad de la inteligencia desapegada. El libertino, que se ha liberado de todo temor, y que no se engaña ya con ningún prejuicio, no ve ya nada que le impida plegar a los demás a sus propios placeres. Se ha liberado por medio del propio *desengaño*, pero sin intentar liberar a los demás. Se ha hecho mirada desengañada, y no tiene ante sí más que objetos. Es el único hombre liberado, que tiene el derecho de despreciar a los demás y de abusar de ellos... La tendencia al libertinaje está de sobra indicada en las *Cartas persas*. Pero no se trata en este caso más que de una tentación momontánea, y no es en Montesquieu, como sabemos, donde el libertinaje habría de alcanzar su expresión más acabada y más violenta; su libertinaje no deja de ser afable, y

como atenuado por la ficción; serán otros quienes se ocupen de desarrollarlo hasta el máximo de la soledad y de la desesperación. Por lo demás, la crisis final de las *Cartas persas* acaba por demostrar el carácter insostenible de la tiranía del placer. Las fuerzas de la indignación acumuladas se desencadenan. La gran idea de Naturaleza viene en su ayuda, y aparece ya la violenta alternativa de *la libertad o la muerte* que impulsaría a los hombres de la Revolución francesa. Montesquieu, esta vez, ha deja-



do de ser cómplice de Uzbek. En definitiva, el libro desemboca, en el plano erótico, en la lucha del amo y del esclavo, y en la derrota del amo: el poder del amo despótico se esfuma a partir del momento en que el esclavo se sustrae a su autoridad mediante la rebelión y la muerte. El esclavo ha descubierto la rebeldía, y a partir de ese momento es poseedor de una libertad que nadie puede arrebatarle.

Ese momento de la libertad negadora es inmediatamente dejado atrás por Montesquieu. No hemos expuesto sus diferentes aspectos más que para poder mostrar más fácilmente, luego, cuántos argumentos Montesquieu va a aportar en su contra, y qué metamorfosis va a experimentar la idea de libertad. En las *Cartas persas*, ya se ha realizado este dejar atrás; lo más importante no son ni el espectáculo del despotismo polígamo, ni los juegos de la inteligencia desengañada: el libro tiene, oculto bajo la corteza de lo novelesco y lo satírico, un centro y un núcleo positivos, una enseñanza sobre la justicia.

Pero antes, es necesario mostrar en qué términos se opone Montesquieu a la *libertad negadora*. Ya sea que ésta opte francamente por la acción convirtiéndose en rebelión, o que se limite al espacio del placer convirtiéndose en libertinaje, a Montesquieu le espanta el *desorden* que provoca. Más vale en ese caso un orden imperfecto. Y es en Venecia donde habría de darse cuenta de su horror del desorden. Venecia, ciudad de la libertad bajo la máscara, en la que el Carnaval reinaba siempre, le inspira una extraña inquietud. Las costumbres licenciosas y el despotismo gobernaban juntos en aquella ciudad, en la que se encontraban príncipes en el exilio, aventureros como Bonneval, ministros caídos en desgracia como Law. Venecia era el lugar de encuentro de aquellos que,

por voluntad propia o en contra de ella, se hallaban *desapegados* de todo. Pero Montesquieu, que no firma sus libros y que gusta bastante del placer del anonimato, se niega sin embargo a llevar, como los demás, una máscara que le permitiría ser soberanamente libre y sustraerse a todas las reglas. La máscara, ese instrumento de la libertad negadora, le hubiera permitido liberarse de sí mismo: habría podido desplegar impunemente la más indiscreta mirada sobre las cosas y los hombres, sin que fuera posible en cambio descifrarlo a él; y nadie hubiera sabido qué espectáculos y qué placeres se daba. Pero el juicio de Montesquieu es severo:

> Viviendo en Venecia, ya no hay sino gentes caídas en desgracia en sus países, y que han tomado partido por vivir una vida ociosa e independiente, haciéndose misántropos al grado de despertar la compasión, sumidos como están en la p. . . —En cuanto a la libertad, se goza en ese lugar de una libertad de la que la mayoría de las gentes de bien no querrían gozar: ir en pleno día a ver a las mujeres deshonrosas; casarse con ellas; no respetar las cuaresmas; ser totalmente desconocido e independiente en sus actos: tal es la libertad que ahí se tiene. Pero hay que sentir pudor: el hombre es como un resorte, que cuanto más sujeto está, mejor actúa.

Es por lo tanto en nombre del valor dinámico de la sujeción en el que Montesquieu reclama limitaciones y pudor. El comportamiento licencioso, que deshace todos los vínculos, hace que las fuerzas del hombre se disipen. Si el espíritu planteara como un absoluto su poder de negación, vería perecer su libertad a causa de su mismo exceso. Por ello, la negación no posee más bien que su propia nada. En el juicio que le sigue a las apariencias, lo que devela al desenmascarar a lo aparente, no es el ser, sino el no-ser. Asmodeo es el dios protector de quienes han

decidido desenmascarar el espectáculo del mundo; pero Asmodeo es un demonio, tiene un pacto con Mefistófeles: la negación definitiva es el gran negocio de ambos. Montesquieu no se deja engañar por sus promesas de felicidad. La exigencia de imponerle un límite a la libertad es testimonio de su gusto por la estabilidad, que hace contrapeso al espíritu de ruptura y de movilidad: el *espíritu fijado* ama los lazos que lo atan y les atribuye una función positiva. Este miembro de la nobleza que hace fructificar sus viñedos necesita una libertad que no se oponga demasiado a los valores de la productividad. Desconfía de una libertad que no tuviera más finalidad que ella misma, y que apreciara por encima de todo valor estable su propio poder de negación. Así, le niega a esta libertad puramente "espiritual" el derecho de afirmarse como valor supremo, apoyándose en los vestigios de aquello que ella misma niega. Montesquieu no está dispuesto a renunciar a los bienes de esta vida: a los bienes que son generados e intercambiados. Para él, la libertad es sencillamente "ese bien que permite gozar de todos los demás bienes". No es sino un medio, que nos encamina hacia otros fines. Su función es transitiva.

De hecho, nunca se trató, para Montesquieu, de negar por el puro placer de negar. "No pertenece a mi naturaleza el tener un espíritu que todo desaprueba." Este mundo absurdo al que la ironía condena, es un mundo *infiel* a los valores eternos. Lo que desaprobaba la libertad negadora era la falsa moneda de los valores: los principios facticios de autoridad que los hombres han puesto en lugar de los auténticos. Este mundo, por lo tanto, no es ni absurdo ni injustificable en esencia: es injusto e irracional, o sea que no obedece a las exhortaciones de una Justicia y una Razón inmutables.

Pero, ¿por qué desobedecen los hombres? Porque son libres, responde Montesquieu. La libertad aparece ahora bajo una luz nueva: como un poder de infracción, como una imperfección. "La libertad en nosotros es una imperfección: somos libres e inseguros, porque no sabemos con certeza qué es lo más conveniente para nosotros." Ahora surge una nueva imagen de la libertad: el *segundo momento* del desarrollo dialéctico de la reflexión en torno a la libertad.

Tal es la perspectiva que propone Montesquieu al principio de *El espíritu de las leyes*: la definición de la ley antecede a la definición de la libertad. El universo se rige por las leyes inmutables de una razón eterna. Esta *razón primitiva* había determinado cuáles serían las "relaciones necesarias" incluso antes de que hubiera mundo. El mismo Dios creó el mundo según estas reglas; como un monarca constitucional, y respetuoso de la constitución, no llevó a cabo ningún *acto arbitrario*. Y, del mismo modo en que las leyes matemáticas existen *a priori*, la justicia es una "relación de conveniencia" que existe en sí misma, que existía antes de la historia humana, y que subsiste independientemente de la idea que nos vamos haciendo de ella. Montesquieu, ya en las *Cartas persas*, afirma: "Esta relación sigue siendo la misma, sea cual sea el ser que la considere, ya sea Dios o un ángel, o finalmente un hombre." Asimismo, podemos leer, al principio de *El espíritu de las leyes*:

> Los seres particulares dotados de inteligencia pueden tener leyes que han elaborado; pero tienen también otras que no han creado ellos. Antes de que hubiera seres inteligentes, eran ya posibles; por lo tanto había entre ellos relaciones posibles, y asimismo leyes posibles. Antes de que se hicieran las leyes, existían relaciones posibles de justicia. Decir que no hay nada que sea justo ni injusto si no lo ordenan o prohíben

> las leyes positivas, es como decir que antes de que se trazara el círculo, todos sus radios no eran iguales... Por ello, es necesario aceptar que había relaciones de igualdad antes de que existiera la ley positiva que las estableció.

Esta idea está inspirada en el pensamiento platonizante de Hugo Grotius, quien afirmaba casi con los mismos términos la similitud de las proposiciones *a priori* de las matemáticas y las del derecho natural.

Los cuerpos del mundo físico gravitan rigiéndose por la perfección de la ley matemática: la armonía majestuosa del cielo newtoniano expresa la gloria de la Razón. Sería hermoso que el hombre se dejara conducir por una misma regularidad tranquila y sin falla. ¿Quién se lo impide? Él mismo, es decir: su libertad. "El hombre, en cuanto ser físico, es gobernado, como los otros cuerpos, por leyes invariables. En cuanto ser inteligente, viola incesantemente las leyes que Dios ha establecido, y cambia las que él mismo ha forjado." La inteligencia, y la libertad que está estrechamente ligada a la inteligencia aparecen así como elementos de desorden. La libertad del hombre es, en primer término, un poder de desobediencia ante las leyes invariables, es una grieta escandalosa en la armonía del movimiento universal; opone el cambio a la constancia, y constituye un desafío para la eternidad del orden. En este primer capítulo de *El espíritu de las leyes*, el determinismo de las causas necesarias se detiene en seco en el umbral de la libertad humana. Pero dicha libertad es perniciosa: no ofrece otra cosa que un poder de derogación. Porque es libre, el hombre puede negarse a escuchar la voz de la razón, que se expresa en todas las cosas del mundo físico, y hasta en la vida orgánica de los animales. Plantas y animales cumplen instintivamente lo que la ley natural les exige. Pero el hombre, único ser dotado de razón, es el único ser que puede ser irracional.

¿Qué hacer entonces, a no ser devolver a la autoridad de la Ley a aquel que se había liberado de ella? Para poner límites a esa libertad que es desobediencia y desmesura, será necesario decretar todo un cuerpo de leyes escritas, que prohíban y castiguen, toda una legalidad formal que impida a los hombres quebrantar la medida que les impone la razón universal... El legislador será aquel que, gracias a su conocimiento de la "Razón primitiva", pueda hacer volver, de manera voluntaria o forzosa, al orden razonable. No se trata de una invención o de una creación, sino de un retorno al principio, una *restitutio ad integrum*. El código de las leyes positivas, formuladas por el legislador, volverá a poner al hombre bajo la autoridad de las leyes eternas inscritas en la naturaleza de las cosas. La ley humana habrá de enunciar imperativamente esta relación de conveniencia ya formulada idealmente antes de la aparición de la existencia humana. Encontramos, en el *dossier* de *El espíritu de las leyes*, esta declaración, grandemente reveladora: "Hay un admirable pensamiento de Platón que reza que las leyes están hechas para anunciar las órdenes de la Razón a aquellos que no pueden recibirlas directamente de ella." El legislador de la teocracia era intérprete de los dioses; el legislador ha de ser, para Montesquieu, intérprete de la Razón.

Y cuando Montesquieu formula el tipo ideal de la monarquía, de la aristocracia, de la democracia, construye modelos perfectos de organización política, que flotan, también ellos, por encima de la historia. Estos Estados perfectos, probablemente no han sido nunca *representados* en lo que va de historia. No importa. Montesquieu construyó esta "tipología" ideal para ilustrar sobre el conjunto de las condiciones concordantes que se requieren para alcanzar la perfecta monarquía, la perfecta democracia... Las leyes que garanticen el mejor equilibrio exis-

ten pues por anticipado, y para siempre. Sus principios son "resortes morales" a los que siempre es posible apelar, puesto que la naturaleza del hombre es eterna, y que el honor, el temor, la virtud, existirán siempre en el fondo de su corazón. Montesquieu invita a veces a pensar que los fundadores de las ciudades conocían ya esas leyes fundamentales; en sus horas de confianza en la sabiduría humana, Montesquieu admite sin demasiadas críticas la idea del legislador inicial, del que instituye la institución —la leyenda de Licurgo y de Numa: "Al nacer las sociedades, son los jefes de las repúblicas los que crean la institución; y posteriormente la institución es la que crea a los jefes de las repúblicas." Esto significa que el tipo perfecto de un Estado debe ser buscado en sus orígenes. En su estructura primera, se encuentra en su estado puro. La historia no le ofrece más que oportunidades para *degenerar*. Y es por ello que, en opinión de Montesquieu, la verdadera acción reformadora no puede ser sino una acción restauradora. De ahí el interés tan fuerte en los orígenes de la monarquía francesa, y el largo trabajo que se impone a sí mismo Montesquieu, al postergar la publicación de *El espíritu de las leyes*, para escribir su libro Trigésimo: *Teoría de las leyes feudales entre los francos, en su relación al establecimiento de la monarquía*... Montesquieu afirma claramente: "Recordarle a los hombres sus antiguas máximas es por lo común traerlos de nuevo a la virtud." El bien es algo que se nos descubre gracias a un regreso al pasado, es algo hacia lo cual es necesario *remontarse*: "Se va hacia el mal por una insensible cuesta, y no se puede ascender nuevamente al bien más que mediante un esfuerzo."

La idea de voluntad divina, tomada de la teología, se ha transformado en idea de la Ley Natural. Pero la justicia

no es ni la voluntad arbitraria de Dios, ni la voluntad arbitraria del Príncipe. Sólo la ley ordena y ejerce su voluntad *impersonalmente*: en sí misma, no ha sido deseada, no ha sido proferida; es ella la que profiere y prescribe; pero es, como se llegaría a decir a finales de ese siglo, imprescriptible. A semejanza del antiguo Dios (al que tolera, a condición de que no la desobedezca), es increada, y permanece siempre idéntica a sí misma. El antiguo Logos era creatura de Dios. La nueva ley prescribe a Dios las reglas conforme a las cuales ha de crear. Es evidente sin embargo que se trata en este caso de un hecho religioso laicizado. Los valores inmutables de la fe racionalista son las formas profanas a través de las cuales perdura el Dios de la teología. Antaño, el Dios trascendente profería la ley y garantizaba su eternidad. La ley, a partir de ese momento, es la única verdaderamente primera e indestructible. Justifica a Dios en mayor medida incluso de lo que es justificada por él, y la omnipotencia de Dios no representa para ella sino una garantía más. Más aún, mientras conserve el privilegio de la eternidad y de la autoridad, Montesquieu está dispuesto a sacrificar hasta la idea de su trascendencia. "La ley es la razón del gran Júpiter", escribió en alguna ocasión. Pero en otro momento: "La ley, en general, es la razón humana en cuanto gobierna a todos los pueblos de la tierra; y las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser otra cosa que los casos particulares en los que se aplica dicha razón humana." ¿Existe una verdadera contradicción entre la primera de estas afirmaciones y la segunda? ¿No son, para él, verdaderas ambas por igual? De tal modo que la razón humana vendría a ser equivalente de la "razón del gran Júpiter". Aun cuando no fuera sino terrena, la razón humana es para Montesquieu algo estable, eterno, y a la par de la naturaleza humana, ningún cambio histórico puede alte-

rarla. De este modo, puesto que la ley es *a la vez* razón del gran Júpiter y razón humana, el legislador podrá pensarla y formularla sin esperar a que una revelación se la transmita en la cumbre de algún monte Sinaí.

No cabe duda que, viendo las cosas tal y como suceden la mayoría de las veces, es necesario convenir en que "la mayoría de los legisladores han sido hombres limitados, que el azar ha puesto a la cabeza de los demás, y que no consultaron nunca más que a sus prejuicios y a sus fantasías. Tal parece que hubieran desconocido la grandeza y la dignidad mismas de sus obras". Esta debilidad de las cosas humanas no acarrea sin embargo descrédito alguno para la intangible majestad de la Ley, a la que no pone en entredicho la arbitrariedad de las leyes particulares. Montesquieu no se permite a sí mismo sospechar siquiera que la Ley primitiva pueda ser una convención o una violencia disfrazada de voluntad trascendente para imponerse con mayor facilidad a la credulidad de los hombres.

De hecho, mientras que atribuye una autoridad intangible a los valores que le parecen ser necesarios para el orden social, Montesquieu no duda en desacreditar a los valores puramente religiosos y rituales —esos valores precisamente que entorpecen la instauración de la sociedad laica y razonable a la que aspira el burgués francés. Lo puro y lo impuro, por ejemplo, no son en medida alguna un absoluto en sí mismos; son relativos a la percepción de los sentidos, al clima, etc... Los hombres proyectan estas nociones religiosas sobre objetos que resultan realmente indiferentes. No son sino ficciones creadoras de valores:

> Me parece que las cosas no son en sí mismas ni puras ni impuras: no puedo concebir ninguna calidad inherente del su-

jeto que pueda darles estas características... Los sentidos... deben por ello ser jueces únicos de la pureza o de la impureza de las cosas. Pero, como los objetos no afectan a los hombres de la misma manera, siendo que lo que en unos produce una sensación agradable provoca en otros una repugnante, por lo mismo el testimonio de los sentidos no puede servir en este caso de regla, a menos que se afirme que cada quien puede, según su fantasía, decidir sobre este punto y distinguir, en lo que a él toca, las cosas puras de las que no lo son.

Como lo puro y lo impuro no toman parte alguna en la disposición práctica de la sociedad que desea Montesquieu, no es de peligro que la decisión sea confiada a nuestra fantasía sola. Pero, en la medida en que se trate de nociones indispensables para la buena marcha del Estado —ante todo, de la idea de lo justo y lo injusto—, intentará sustraerlas a la decisión de nuestros sentidos y no consentirá más en reconocer en ellas valores inventados por la fantasía de los hombres. Es posible *desenmascarar* a los absolutos de lo puro y de lo impuro, pero el absoluto de lo justo y de lo injusto no es putativo, es un sólida realidad, cuya evidencia hay que saber reconocer y admitir. Que la medida de lo justo y de lo injusto estribe en el antojo o en los intereses del hombre es algo que asusta a Montesquieu, aun cuando esa posibilidad se le presenta un instante. Las consecuencias sociales que esto acarrearía serían tan temibles, que es más prudente nunca dejar que se sospeche que el hombre pueda ser el libre creador de sus valores, aun cuando fuera cierto. Más valdría, en ese caso, dejarle su máscara a la ficción, abstenerse de atacarla, y hacer *como* si la Justicia fuera eterna:

Así, aun cuando no hubiera Dios, deberíamos continuar amando la Justicia; es decir, haciendo esfuerzos por aseme-

> jarnos a este ser del que tenemos una idea tan bella y que, si existiera, sería necesariamente justo. Libres como quedaríamos del yugo de la Religión, no habríamos de liberarnos del de la Equidad. —He ahí, Rhedi, las cosas que me han llevado a pensar que la Justicia es eterna y no depende de las convenciones humanas; e incluso si de ellas dependiera, sería una verdad terrible, que habría que esconder a sus propios ojos.

Al comentar este pasaje, Sainte-Beuve hace la siguiente observación: "En estas palabras se halla contenida la medida de la creencia de Montesquieu y de su noble deseo: aun en la expresión de dicho deseo se insinúa siempre la suposición de que, *aun cuando la cosa no existiera*, sería mejor creer en ella." Y Marcel Raymond agrega a esto: "Esta confesión es grave. Todo parece indicar que Montesquieu aceptara de antemano que Dios muriese, o que se convirtiese en una *bella idea*." La duda se ha insinuado. No es sino por razones de Estado o por lo menos por razones de orden que se le rechaza. La mentira parece entonces ser preferible al desorden que acarrearía esta *verdad terrible*. En realidad, Montesquieu duda en este momento ante el umbral del mundo histórico, del mundo en que el hombre es el creador de todos sus valores. No quiere salir del mundo de lo eterno. Apuesta en favor de la Justicia.

Si Montesquieu se hubiera detenido en este punto, no le hubiera restado otra tarea que la de formular la ley conforme a la cual debe organizarse y construirse la ciudad* justa; no hubiera tenido más que desarrollar los principios de un Derecho ideal, universalmente válido, que

* *Cité* (ciudad), en francés, tiene el sentido de la *polis* griega y la *civis* romana: ciudad en cuanto organización política-social. N. del T.

flotara por encima de la historia. Le hubiera recordado a los hombres que son libres, puesto que pueden ser irracionales, pero también les hubiera enseñado que no hay más que una sola manera de elegir acertadamente. El error es múltiple, mientras que no hay sino un Bien único, establecido desde los orígenes, y válido hasta el fin de los tiempos.

Pero vivimos dentro de instituciones establecidas, la mayoría de las cuales son muy irracionales. ¿Tendríamos que considerarlas nulas y sin valor? Y sin embargo existen. ¿Podríamos admitir que son absurdas? Eso equivaldría a considerar como inexplicable algo que forma parte de la *naturaleza*. Resultan de esta situación inicial numerosas ambigüedades. Montesquieu, que invita al legislador a transmitirle al ciudadano las leyes de la razón, habla en otro momento de "rendir las razones" de las leyes, y agrega: "Se dice aquí lo que es y no lo que debe ser." Entre la razón de las leyes y la ley de la razón, no es difícil darse cuenta de que la ambigüedad no sólo afecta a la idea de *ley*, sino además a la idea de *razón*. Incluso la noción de *naturaleza* aparece también con un carácter doble a lo largo de *El espíritu de las leyes*. Un ejemplo: existe un *pudor natural*, dice el defensor del Derecho natural; y hay costumbres, en ciertos países exóticos, que ofenden este pudor natural. ¿Por qué? Adoptando la actitud del determinista y del científico, Montesquieu encuentra, entre las causas físicas, *razones naturales* que explican la falta de pudor de los indígenas. La misma contradicción se encuentra en lo tocante a la esclavitud, costumbre antinatural, aunque justificada a veces por *razones naturales*: "Como todos los hombres nacen iguales, hay que decir que la esclavitud va contra la naturaleza, aunque en ciertos países está fundada en una razón natural."

CONSIDERATIONS
SUR LES CAUSES
DE LA
GRANDEUR
DES
ROMAINS
ET DE LEUR
DECADENCE.

Par M. le Président de Montesquieu de l'Acad. Fr.
auteur des Lettres Persanes.

A AMSTERDAM,
Chez JAQUES DESBORDES.
MDCCXXXIV.

Existen por lo tanto dos naturalezas que se oponen entre sí. Montesquieu escribe sin vacilar: "Así, cuando el poder físico de ciertos climas viola LA LEY NATURAL de los dos sexos y la de los seres inteligentes, corresponde al legislador hacer leyes civiles que fuercen la NATURALEZA DEL CLIMA y restablezcan las leyes primitivas." De este modo, se pasa sin transición de una naturaleza a otra naturaleza, de una ley a otra ley. Con actitud determinista, Montesquieu afirma que el clima "es el primero de todos los imperios", y las razones humanas siempre se encuentran subordinadas a esta causa suprema, "que hace todo cuanto le place y se sirve de todo cuanto le place". Pero el legislador idealista en él quiere que las causas morales predominen —causas naturales, pero que no existen en la naturaleza: "Cuanto más inclinen al hombre al reposo las causas físicas, más deben alejarlo de él las causas morales." Dentro de la perspectiva determinista, los fenómenos físicos constituyen variables que obligan necesariamente a la larga a variar de un clima a otro; dentro de la perspectiva idealista, el hombre posee una esencia invariable. Las grandes tesis clásicas se hallan presentes contradictoriamente en el seno de la obra de Montesquieu: las acepta simultáneamente.

No obstante, estas dos concepciones contradictorias están unidas por una profunda analogía. El derecho natural formula constantes morales; las variaciones del mundo físico son regidas por constantes matemáticas; constantes morales y constantes físicas no pertenecen indudablemente al mismo mundo, pero al menos tienen en común la característica de la *constancia*. Y tal vez, por paradójico que parezca, le deben esta constancia a lo que han heredado de su viejo adversario —la teología. Cuando Montesquieu se vuelve determinista, admite que una ley *inmutable* rige la sucesión de las causas y los efectos. Así,

sea cual sea el sistema de explicación que se adopte, permanece en presencia de un *cosmos* coherente.

Su interpretación de la historia recurre a las mismas constantes. Ya sea que utilice la explicación determinista o la idealista, la historia no sufre cambio alguno. Dominada desde la altura por las exigencias absolutas de la Justicia, no es sino una sucesión de momentos más o menos imperfectos y, en sentido estricto, más o menos carentes de *justificación*: si ésta coincidiera con las exigencias de la Justicia, acabaría entonces por inmovilizarse, puesto que la Justicia es inmutable. Nada de lo que es movedizo es plenamente real: la historia no es entonces sino ilusión, y expresa nuestra separación respecto al Bien. Pero, por otro lado, en la interpretación materialista por medio de las causas eficientes solamente, Montesquieu detecta tras el cambio histórico la acción de las leyes inmutables que rigen la transformación. Estas leyes, por su parte, son inmunes a cualquier alteración histórica. La causalidad que determina la transformación de las cosas no está sujeta a su vez a la transformación. La idea teológica de la fidelidad de Dios a través de sus vías se ha convertido, a consecuencia de un deslizamiento inconfesable, en la idea de la permanencia de las leyes naturales. No se le ocurre a Montesquieu preguntarse si la idea de causalidad en la que se fía no es también un producto de la historia, o sea una noción que no ha podido imponerse al espíritu más que en una situación histórica particular. El relativismo de que Montesquieu y los hombres de su siglo se sirvieron en contra de los viejos ídolos no se vuelve en contra de las nuevas divinidades y los nuevos absolutos: la divinidad de la Razón y el absoluto de la ley natural. (Pero pronto, la ley natural habría de perder su prestigio sagrado. La naturaleza no sería ya más que el simple "medio natural" en el que el hombre inscribe, en

nras de su curiosidad y del perfeccionamiento de sus técnicas, relaciones funcionales, siempre provisionales, siempre perfectibles, admitidas por su eficacia, y repudiadas en nombre de una eficacia superior, infinitamente modificables según la escala de precisión y la aproximación que se desee. La majestad del absoluto les sería retirada.)

En las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y de la decadencia de los romanos*, Montesquieu escribe la historia de una manera que contradice en todos aspectos el famoso "providencialismo" de Bossuet. Una explicación histórica en la que vemos aplicarse causas generales (que son causas naturales) y en la que los acontecimientos se siguen unos a otros según una concatenación necesaria que nunca presupone una intervención divina que influya desde el exterior en el acontecer humano: he ahí la franca refutación de una historia dominada por la voluntad de un Dios que sabe de antemano a dónde quiere llegar con los hombres. La posición de Montesquieu es en este caso perfectamente equiparable a la que, en el campo de la biología, defendían en esa época los partidarios de la epigénesis del embrión, en contra de los partidarios de la preformación. Roma es también para Montesquieu un organismo que se desarrolla, desde el nacimiento hasta la muerte, conforme a leyes que le son siempre inmanentes. Roma parece forjar su destino por sí misma, pero los actos de su pasado la encadenan. Gracias a su espíritu de conquista, ha acrecentado su territorio. Pero la consecuencia del lujo que hace suyo es la ruina de la moral cívica. Y la desproporción que hay entre la capital y el imperio atrae fatalmente al poder autoritario centralizador: el despotismo se ha vuelto inevitable... Un acontecimiento histórico es necesariamente consecuencia de una situación de conjunto, de acuerdo con principios contenidos en la naturaleza de las cosas. "No es la fortu-

na la que domina al mundo: eso lo pueden decir los romanos, que gozaron de una serie continua de prosperidades mientras se gobernaron en cierto plano, y una serie de reveses sin interrupción cuando se encaminaron por otro. Existen causas generales, ya sea morales, o físicas, que ejercen su acción sobre cada monarquía, la elevan, la sostienen, o la precipitan; todos los accidentes dependen de dichas causas; y si el azar de una batalla, es decir de una causa particular, arruina a un Estado, es que había una causa general que determinaba que dicho Estado debía perecer a consecuencia de una sola batalla: en una palabra, el impulso principal acarrea consigo a todos los accidentes particulares." Hay que observar aquí el carácter complejo de la idea de causa. La historia está determinada por "causas generales", pero Montesquieu no le pide al determinismo que simplifique todos los problemas. La causalidad no se despliega ante la mirada como una concatenación lineal de causas y efectos, la historia no avanza por un solo camino; Montesquieu rechaza la explicación ingenua que hace depender la sucesión de los hechos históricos del problema mecánico de la simple comunicación del movimiento. Para él, la historia no es "unicausal". Múltiples causas se encuentran en acción de manera concurrente y simultánea: las causas particulares. Su promedio y su resultante es lo que constituye la *causa general.* El determinismo histórico de Montesquieu es, por así decirlo, "multicausal". La causa general es el resultado de una composición de fuerzas; éstas contribuyen a determinar una situación, pero surgen de todos lados. La causa general está hecha de elementos que se reúnen a través de vías divergentes. Es de esta manera como Montesquieu concibe el *espíritu general* de una nación: una realidad homogéna se constituye a partir de fuerzas heterogéneas, aparentemente irreductibles unas a

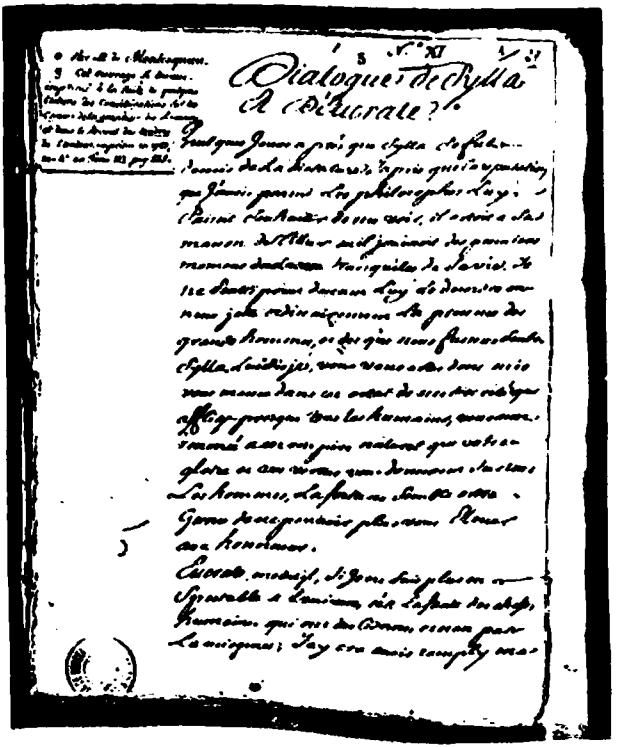
otras, cada una de las cuales puede reclamar para sí la supremacía absoluta por un instante: "Muchas cosas gobiernan a los hombres: el clima, la religión, las leyes, las máximas de gobierno, los ejemplos de las cosas ya acontecidas, la moral, las costumbres: de tal manera se forma un espíritu general que es resultado de ellas." El espíritu general, la causa general, implican un sistema de relaciones y de vínculos, una unión orgánica de las partes en el seno del todo. Nada puede cambiar sin acarrear consigo cambios correlativos. Gracias a esta visión sintética, la historia de la grandeza y de la decadencia de Roma es en realidad la historia de un organismo. Y en todos estos aspectos, el método de Montesquieu es igualmente el de la física de Galileo: "compositiva y resolutiva". El hecho de que Montesquieu sepa de manera admirable aislar los diferentes momentos determinantes —clima, economía, técnicas de guerra, virtudes morales, condiciones políticas— nos invita, en definitiva, a verlos entreverados y dotados de un solo significado: el destino de Roma.

Una visión de la historia como ésta está muy lejos de negarle su valor a la voluntad humana. Pero la voluntad humana no es la causa única: es una causa particular entre muchas otras causas que ejercen presión unas sobre otras. Las causas generales no hacen historia sin la aportación del hombre; pero entre las causas generales, hay también algo inhumano: la naturaleza del terreno, el clima. Y hay también todo un pasado humano, todo lo que nos ha sido impuesto desde un principio por nuestra civilización, todo lo que nos ha instruido. De hecho, la historia es obra de las causas necesarias, que se *manifiestan* a través de los hombres. Montesquieu no pertenece aún a la época que habría de preguntarse si el hombre alcanza libremente su salvación. Con lo cual se libera de una doble inquietud. Vive en ese momento de transición y de

precario equilibrio que se da entre la edad de la teología y la edad del historicismo. La idea de la causalidad necesaria es para él una idea estable y confortadora: si no nos corresponde hacer libremente la historia, nos corresponde sin embargo comprenderla totalmente. Es esto lo que nos aleja de la idea de una Providencia insondable cuyos decretos había que conformarse con adorar. Pero lo que pervive secretamente del pensamiento teológico es la idea de la permanencia eterna de la ley causal: se ha pasado simplemente de la idea de una Voluntad inmóvil *por encima* de la historia a la idea de un principio de acción inmóvil *a través* de la historia.

La historia sigue por lo tanto siendo movida por algo inmutable. En su principio, no es movimiento. O para decirlo mejor, la historia es la expresión de algo no histórico. En la misma medida en que intentemos comprenderla, nos será necesario remontarnos de lo variable a lo permanente, del devenir del organismo a la ley de dicho devenir, del movimiento al motor. La historia, en Montesquieu, se desarrolla y se despliega: pero lo hace a la manera de un mapa, o a la manera que tiene de girar un planisferio. Es un movimiento cíclico en el que todo puede regresar a su posición inicial, un movimiento de reloj bien regulado, semejante al cosmos tranquilo de Newton. La perspectiva de un progreso irreversible, la noción de una cuesta hacia arriba, que serían expresión de una evolución de la humanidad, todo ello no existe para Montesquieu. Él vería en ello una forma camuflada, renovada, de la idea de Providencia, y una nueva manera de interpretar la historia a través de las "causas finales". El optimismo de Montesquieu nunca tuvo el aspecto de un progresismo o de un "mejorismo". Es en la "naturaleza humana" eterna en la que deposita su confianza. En el plano de los *principios*, los problemas son los mismos

para los Estados antiguos que para los Estados modernos. La historia de Roma —en la que vemos a manera de ejemplo cómo degenera una república y se convierte en un Estado despótico, y cómo ese Estado despótico se golpea a sí mismo y provoca su propia pérdida— puede ser confrontada con gran utilidad a la historia moderna



de Francia. El *paralelismo* es admitido, a pesar de las diferencias de carácter, que no hay que pasar por alto. La evicción del Senado por César y por Augusto es la imagen anticipada de la evicción de la nobleza francesa por Richelieu y Luis XIV. La historia no enseña lo que fue, sino lo que *es*. Y Roma sigue siendo contemporánea nuestra, aun cuando, en la distancia, se muestra como la patria, perdida para siempre, de la grandeza humana. Montesquieu, claro está, toma ciertas precauciones al hacer sus comparaciones: "Cuando sentí el llamado de la antigüedad, quise aprehender su espíritu, para no considerar como semejantes casos realmente diferentes; y para no pasar por alto las diferencias de aquellos que parecen semejantes." Pero aunque admite aquí su sentimiento de la *distancia* histórica, y aunque pretende haber sido prudente al establecer similitudes —confiesa sin embargo que, a pesar de la distancia, existen "casos semejantes", y que la historia nos proporciona, a miles de años de distancia, diversos ejemplos de una misma ley— que se repetirá por siempre.

Dentro de la perspectiva idealista, el historiador tiene el papel de juzgar a los hombres, en la medida en que se hayan acercado o alejado de la norma ideal de la Justicia. La historia entonces es un tribunal. Y escribe Montesquieu: "Los historiadores son examinadores severos de las actitudes de quienes han pasado por la Tierra, y son una imagen de aquellos magistrados egipcios que citaban a juicio a las almas de los muertos." De este modo, en el momento de describir la Roma imperial, hace desfilar a algunos príncipes ante su tribunal y, como juez de integridad intachable, los condena sin remisión. Y sin embargo, dentro de la perspectiva determinista, es posible "dar razón" de todas las acciones —incluso las más injustas— mediante la concatenación necesaria e impersonal de las

causas. No hay más culpables, no hay más grandes hombres, no hay más tribunal.

Al definir de manera extraordinariamente precisa y fuerte los *valores* de la vida cívica, —justicia, virtud, frugalidad—, Montesquieu anuncia la historia heroica de las postrimerías de su siglo, el surgimiento de las grandes figuras revolucionarias, de esos "grandes hombres" patéticos que habrían de llevar a cabo sus grandes hechos como si tuvieran que comparecer ante un tribunal sobrenatural para defender su devoción por la virtud. Pero, por otro lado, inaugura una manera de escribir la historia que desde entonces habría de prescindir de los "grandes hombres", y que no intenta conocer más que las causas generales. El *Diálogo de Sila y de Éucrates* —que Montesquieu afirma haber escrito por influencia de Corneille— es un debate en torno a la grandeza humana, y sobre todo un proceso del *gran hombre* y de su pretensión de orientar la historia. Sila ha tenido éxito: ha afirmado su propia libertad gracias a sus victorias y a sus masacres. Cree haber liberado a Roma. ¿Cuáles serán las consecuencias de sus actos? Éucrates responde: "Pero, al convertiros en dictador habéis dado el ejemplo del crimen que habíais castigado. Y es éste el ejemplo que los demás seguirán." El héroe libertador no habrá logrado, sin saberlo, más que agravar las "causas generales" que condenan a Roma a perder su libertad. En efecto, es a César a quien le ha allanado el camino... El gran hombre, no es el conquistador, no es ni Alejandro ni Sila, sino el filósofo Calisteno, al que la voluntad despótica de Alejandro manda encerrar en una jaula. La grandeza no es de quien cree hacer historia, sino de aquel que sufre con valentía la voluntad arbitraria de los príncipes injustos. De Calisteno es de quien aprende Lisímaco a ser un buen monarca: "Encuentro que está entre mi pueblo y yo mismo." He

aquí el sentido de este relato ejemplar que Montesquieu escribió al final de su vida: el maestro del buen monarca será el filósofo que no ha querido plegarse a la voluntad del gran hombre, y que no ha aceptado adorar al conquistador. El buen monarca, por él instruido, otorgará a sus pueblos un reino sin historia: "Mis súbditos son felices, y yo también lo soy." (No obstante, Lisímaco no deja de ser el heredero de una parte del imperio de Alejandro. Goza de su reinado gracias a una buena acción del déspota conquistador. En el principio, por lo tanto, era la violencia.)

A la fórmula antiheroica de la felicidad corresponde lógicamente la concepción de la historia en la que los grandes hombres y los héroes no tienen más un papel determinante. Para el absolutismo religioso, los grandes hombres no eran sino los instrumentos de la Providencia; según el nuevo absoluto determinista, no son otra cosa que el intermediario de una necesidad inmanente.

Entre este materialismo (que no es todavía "histórico") y este idealismo (que ya no es religioso), Montesquieu no ve que haya contradicción. Se sirve de los dos sistemas alternativamente. El primero le resultará de gran utilidad, sobre todo, en cuanto medio de explicación: es ante todo un instrumento descriptivo. El segundo le permitió establecer principios de acción: los actos políticos tienen un sentido y un valor en relación a normas fijas. Es así como *El espíritu de las leyes* puede reivindicar simultáneamente la utilidad práctica y la objetividad descriptiva: instruir a los hombres e ilustrarlos en cuanto a sus deberes. Según las necesidades, Montesquieu va a tomar sus argumentos de uno o de otro sistema. Para justificar su prudencia y su conservadurismo, para refrenar el apetito de acción reformadora, Montesquieu apela a ciertas consideraciones deterministas. Una ley que parece injusta pa-

ra la razón teórica, y a la que se podría estar tentado de corregir en nombre del derecho natural, es en realidad producto de una larga serie de causas y de efectos; está relacionada con muchas otras leyes; no sería posible cambiarla sin contradecir al mismo tiempo el espíritu general de la nación; es por ello que lo teóricamente mejor sería en realidad un error político. Es preferible en ese caso renunciar al absoluto de la justicia para salvaguardar el orden tradicional, por imperfecto que éste sea... A pesar de los reniegos de Montesquieu, un mundo explicable es a veces un mundo justificable. "No escribo para censurar lo que está establecido en tal o cual otro país. Cada nación encontrará aquí las razones de sus principios." Sutil manera de desaconsejar las reformas y las revoluciones; Helvetius, más impaciente por actuar, le habría de reprochar el que acepte de tal modo el orden establecido... Los argumentos morales extraídos del derecho natural, que condenan irremisiblemente a los lejanos reinos despóticos de Asia, no son ya tan rigurosamente válidos, si resulta que su aplicación provocaría demasiados trastornos o violencia en el reino de Francia. "Que nos dejen ser como somos, decía un gentilhombre." Aquí aparece un mundo en el que el bien político no coincide ya totalmente con el bien moral. Al contacto con el pensamiento determinista, algo empieza a desintegrarse en la bella unidad de los valores ideales. Será necesario desde ahora distinguir entre la virtud política y la virtud moral. "Quise hacer entender que todos los vicios políticos no son vicios morales, y que todos los vicios morales no son vicios políticos." ¿Cómo hacer para que el hombre no se encuentre, a partir de ese momento, dividido entre sus diversas exigencias? Si el mundo político puede constituirse aparte del mundo de los valores absolutos, ¿no estamos presenciando el retorno de la antigua visión teológica que

Chapitre 2 #2

De la liberté du citoyen

La liberté philosophique consiste dans l'exercice de la volonté ou du moins (il faut parler dans tous les systèmes) dans l'opinion où l'on est ~~[illegible]~~ que l'on a cette liberté

La liberté politique consiste dans la liberté ou du moins dans l'opinion que l'on a de la liberté

separaba al mundo terrestre del mundo celestial? Montesquieu pretendía: "Dos mundos, es demasiado." Y sin embargo hélo aquí estableciendo nuevamente distinciones entre dos mundos, tal como habían hecho Pascal y, antes que él, Montaigne: "El bienestar público exige que se traicione y se mienta, que se masacre... La justicia en sí, natural y universal, obedece a otras reglas, más nobles, que no son las de esa justicia especial, nacional, que se pliega a las necesidades de nuestras policías."*

Ahora bien, ¿qué queda de aquella primera exigencia de libertad, que se expresaba inicialmente bajo la forma de la ironía y de la negación? Poca cosa. Los hombres, determinados como están por las causas generales, no pueden considerar a la historia como obra de su libre voluntad. No son sino cosas entre otras cosas. No tienen más elección posible que la de comprender o no comprender. Sometidos, por otra parte, a la jurisdicción de una Justicia eterna, deben desconfiar de una libertad que no tiene utilidad más que para el mal. No hay más que una sola elección, para quien quiere hacer el bien: respetar la Ley. La libertad era negadora; he aquí que ha sido resueltamente negada. Pero este *momento* no representa el punto final en el pensamiento de Montesquieu.

Del mismo modo en que separa virtud moral y virtud política, Montesquieu va a distinguir entre libertad filosófica y libertad política. Renunciará, asegura, a considerar el problema del libre albedrío. Desde ahora, la libertad será definida como la seguridad de cada uno de los ciudadanos. "La libertad política en un ciudadano es esa tranquilidad de espíritu que nace de la opinión que cada quien se hace de su propia seguridad; y para que exista dicha libertad, es necesario que el gobierno sea de tal modo,

* En el sentido de *polis:* orden civil. N. del T.

que ningún ciudadano pueda temer a otro ciudadano." Esta definición, una vez más, se asienta en la negación; la libertad es la ausencia de temor y de preocupación: *securitas*. Una ciudad que goza de la libertad política es un mundo liberado del miedo, un mundo en el que la violencia ha sido contenida por diques y por acotamientos muy sólidos.

La violencia y la guerra, desconocidas en ese mundo hipotético de antes de la historia en el que los individuos vivían aislados, aparecen a partir del momento en que los hombres empiezan a vivir en sociedad. La polémica de Montesquieu contra Hobbes tiende a demostrar que la "guerra de todos contra todos" no es el estadio original del género humano. La violencia no es primigenia en esta cronología ficticia que reconstituye la sociedad a partir de sus unidades separadas. En la independencia natural, el hombre teme, pero no es violento: huye en vez de atacar. Montesquieu podría apelar, en contra de Hobbes, a las *leyes naturales* para establecer una moral política fundada en el respeto de la existencia del otro, sin pasar por la hipótesis de un contrato original mediante el cual los hombres confiarían de manera arbitraria un poder ilimitado a uno de los suyos, con el fin de crear un orden. Para él, cuando salen de su aislamiento para asociarse, no encuentran el orden, sino la guerra. ¿Qué hacer, entonces, para reprimir la violencia? Leyes.

> En cuanto los hombres se encuentran en sociedad, pierden el sentimiento de su debilidad; la igualdad, que existía entre ellos, cesa, y el estado de guerra da principio.
>
> Cada sociedad llega a sentir su fuerza; lo cual produce un estado de guerra de nación a nación. Los particulares, en cada sociedad, empiezan a sentir su fuerza: intentan convertir en favores las principales cosas de provecho de esta sociedad; lo cual crea entre ellos un estado de guerra.

> Estos dos tipos de estados de guerra hacen necesario establecer leyes entre los hombres...

Así, es la ley la que libera a los hombres de la violencia. De tal modo que Montesquieu puede afirmar que la libertad es la ley. La función del derecho, que somete a los hombres a su *deber*, consiste en reprimir la guerra y la violencia.

Montesquieu se pone ante los hechos humanos: la guerra y las pasiones son hechos humanos. Querer suprimirlas totalmente sería un cometido quimérico. Pero es posible moderarlas. Lo importante, pues, es que gracias al derecho de las gentes, las diversas naciones se hagan mutuamente "en la paz, el mayor bien posible, y, en la guerra, el menor mal posible, sin ir contra sus verdaderos intereses". Los magistrados deben ser hombres "que han tomado a cargo todas las pasiones de los demás, y que han ejercido sus derechos con sangre fría". Ejercen en nombre de la ley la venganza de los particulares, que puede volverse una venganza pasional. "Si no hubiera leyes, la venganza sería lícita, no el sentimiento que lleva a gustar de hacer el mal por el mal, sino un ejercicio de justicia y de castigo." El derecho impersonal sustituye a la violencia personal y apasionada: gracias a él, las partes antagonistas dialogan en presencia de jueces, en vez de pelear a muerte. Sin embargo, el derecho no pretende alcanzar un mundo del que toda violencia quedaría desterrada. Prevé, por el contrario, que la violencia seguirá manifestándose, y es por ello que especifica de antemano el castigo de cada delito. Pero en su principio mismo, el derecho es respuesta a la violencia: respuesta mesurada para una violencia que tiende por naturaleza a la desmesura. Remite al diálogo humano una situación que podría

traducirse "naturalmente" por el rechazo del diálogo. Por otro lado, la ley es lo bastante general como para no comprometer nunca personalmente a quien la aplica. El castigo que se le aplica al culpable es una violencia, más "no es el hombre quien hace violencia al hombre". La ley transforma el conflicto en un *debate humano* y con reglas, y si interviene el castigo, ésta se desprende de una voluntad *que no es ya humana.* "Esa libertad triunfa, cuando las leyes criminales establecen cada castigo conforme a la naturaleza particular del crimen. Todo lo arbitrario cesa, el castigo no proviene más del legislador, sino de la naturaleza de la cosa..."

Montesquieu aporta todas las precisiones que se pueden pedir. La libertad "no consiste en ningún modo en hacer lo que se quiere".

> En un Estado, es decir en una sociedad en la que hay leyes, la libertad no puede consistir más que en poder hacer lo que se debe querer, y en no verse obligado a hacer lo que no se debe querer. —Hay que inculcarse en el espíritu lo que es la independencia, y lo que es la libertad. La libertad es el derecho de hacer todo lo que permiten las leyes; y si un ciudadano pudiese hacer lo que prohíben, dejaría de tener libertad, porque los demás tendrían igualmente ese poder."

La libertad, a decir verdad, no es sino el cumplimiento normal de la legalidad, de toda legalidad, tanto la del gobierno monárquico como la del gobierno republicano.

> Cada quien le ha dado el nombre de libertad al gobierno que se adecuaba a sus costumbres o a sus inclinaciones... Un pueblo libre no es aquel que tiene tal o cual otra forma de gobierno: es aquel que goza de la forma de gobierno establecida por la Ley, y no hay que dudar que los Turcos se creerían esclavos si fueran sometidos por la República de Venecia... [Y agrega, en *El espíritu de las leyes*:] "La misma libertad le ha parecido insoportable a los pueblos que no estaban ha-

bituados a gozar de ella. Del mismo modo, un aire puro es muchas veces nocivo para quienes han vivido en países pantanosos."

Se trata solamente de alcanzar un mundo regido por leyes: una *policía.** Los refinamientos del lujo y de la cultura, si no culminan en un sistema jurídico riguroso, no serán nunca suficientes para definir una sociedad libre. "Las naciones libres son naciones reglamentadas (*policées*). Las que viven en la esclavitud son naciones bien educadas (*polies*)."

Pero reprimir la violencia no es tarea fácil. No existe ninguna sociedad organizada sin poder político. Y asimismo, todo poder tiende de manera espontánea a volverse excesivo: se convierte en violencia, aun cuando tuviera por finalidad inicial la de detener la violencia. "Es una experiencia eterna que todo hombre que tiene poder es llevado a abusar de él." Tal es la ambigüedad del poder. Por un lado no hay instituciones legales —y por lo tanto no hay libertad— si no existe un poder legal confiado a magistrados. Pero por otro lado todo poder tiende a la violencia, y destruye la libertad. Otórguesele a todos los ciudadanos esa libertad filosófica que consiste en poder hacer lo que se quiere, y se verá que dicha libertad no tardará en destruirse a sí misma. "La independencia de cada particular es el objeto de las leyes de Polonia, y lo que de ello resulta es la opresión de todos." Esta libertad universal se traduce por una violencia universal. ¿Dónde hallar un Estado que por su naturaleza garantice la libertad? Montesquieu afirma: "La democracia y la aristocracia no son Estados libres por su propia naturaleza." ¿Y la monarquía? "En una monarquía bien reglamentada, los sujetos son como peces dentro de una red: se creen

* En el sentido de *polis:* orden civil. N. del T.

libres, y sin embargo están presos." El despotismo, por su parte, es pura violencia: ésta se manifiesta abiertamente, concentrada toda ella en el capricho y la voluntad de un solo hombre "al que sus cinco sentidos dicen constantemente que él es todo y que los demás no son nada". El déspota es un hombre natural, que satisface sus deseos naturales: es "naturalmente perezoso, ignorante y voluptuoso". Pero niega lo humano al colocarse por encima de él mediante el poder, por debajo de él mediante la bestialidad. "El príncipe supuestamente no es ya un hombre." En los Estados despóticos, las guerras se hacen "con todo su furor natural". La naturaleza de que habla Montesquieu aquí es la naturaleza nefasta, el reino de la violencia en estado salvaje. "Naciones que viven en la esclavitud, en las que los hombres son como bestias, y cuyos bienes no son sino la obediencia y el instinto." Los hombres encuentran nuevamente aquí ese temor animal que era la supuesta condición de los individuos aislados, antes del nacimiento de las sociedades. Estos primeros hombres no tenían amos. Y he aquí que siguen viviendo en el temor, pero ahora bajo la dominación de un tirano...

Sin embargo, la *buena* naturaleza se rebela, esa "naturaleza humana" en la que se encuentran definitivamente grabados los principios eternos de la equidad. "Parecería que la naturaleza humana se sublevara siempre contra el gobierno despótico." Así, las leyes del déspota dejan de tener valor: "Es en vano que las leyes civiles forjen cadenas; la Ley natural las romperá siempre." Encontramos nuevamente aquí la ambigüedad de la naturaleza. Es violencia, es apetito de conquistas, instinto de guerra; pero también la "naturaleza humana" la que se rebela en nombre de la libertad. Aunque el tirano es el hombre más inmediatamente natural, las satisfacciones que se toma son puestas en entredicho por el derecho natural.

La imagen extrema del despotismo —una imagen formada, y forzada, según el lejano modelo de los imperios asiáticos y según el reciente ejemplo de la monarquía absoluta— aporta el término de comparación y, en cierta medida, el horizonte virtual sobre el que se ha de perfilar toda institución humana. Todo Estado organizado se define *en contra* de la posibilidad del despotismo, hacia la que lo empuja no obstante su tendencia más fácil. El despotismo es violencia desnuda. Pero todos los Estados contienen una violencia enmascarada que sólo espera poder estallar abiertamente. Si la monarquía, la república, la aristocracia ceden ante las fuerzas que las hacen degenerar, todas acabarán convergiendo y confundiéndose en el despotismo. Cada gobierno habrá de corromperse a su manera (cada cuerpo desarrolla *su* enfermedad). El resultado de cada una de esas corrupciones es siempre la instauración definitiva de la violencia, la muerte de la libertad. "La monarquía degenera ordinariamente en el despotismo de uno solo; la aristocracia, en el despotismo de muchos; la democracia, en el despotismo del Pueblo." No sólo no son libres los diferentes tipos de gobierno *por su naturaleza*, sino que además existe en ellos la constante amenaza de que la autoridad impersonal de las leyes sea suplantada por la voluntad personal de un hombre o de un grupo social.

Tal es, pues, la antítesis. Somos libres en donde haya instituciones, en donde se desarrolle un organismo social según sus propias leyes; pero dejamos de ser libres en cuanto el poder se vuelve violencia —y todo poder, por definición, tiende a volverse abusivo. Un sólo recurso: fragmentar el poder, y disponer las diferentes fuerzas de tal manera que se anulen exactamente unas a otras. De este modo, el problema de los límites, de los cotos, de los frenos del

poder se traduce mecánica y geométricamente en un problema de vectores. Poder contra poder: de ello resultará la verdadera libertad:

> La libertad política no se encuentra más que en los gobiernos moderados. Aunque no siempre se da en los Estados moderados, solamente en ellos existe cuando no se abusa del poder; pero es una experiencia eterna que todo hombre que tiene poder es llevado a abusar de él; llega hasta el punto en que encuentra límites. ¡Quién lo diría! La misma virtud necesita límites. —Para que no sea posible abusar del poder es necesario que, gracias a la disposición de las cosas, el poder detenga al poder. Una constitución puede estar hecha en tal forma que nadie se vea obligado a hacer las cosas a las que no lo obliga la ley, ni a no hacer las que la ley permite.

Todo se encuentra en estas líneas: bastará con mostrar más adelante en qué manera equilibra la constitución inglesa los diversos poderes para garantizar la seguridad del ciudadano.

> He aquí, pues, la constitución fundamental del gobierno de que hablamos. Puesto que el cuerpo legislativo se compone de dos partes, la una tendrá poder sobre la otra gracias a su mutua facultad de vetar. Ambas se encontrarán unidas por el poder ejecutivo, quien lo estará a su vez por el legislativo. —Estos tres poderes deberían conformar un reposo o inacción. Pero como, a resultas del necesario movimiento de las cosas, tienen necesariamente que moverse, deberán necesariamente moverse de manera concertada.

Observemos en este punto que, en su descripción de un régimen temperado, Montesquieu no apela en medida alguna a los sentimientos nobles de los hombres, como apelaban los utopistas de su tiempo. No cuenta más que con fuerzas cuya tendencia espontánea sería la violencia,

si no las frenara algún dispositivo, obligándolas a ponerse freno unas a otras. No espera que se interponga ningún sentimiento de caridad o de amor para acabar con la violencia y con la desmesura: le preocupa equilibrar las tendencias adversas entre sí, de tal manera que la violencia se paralice a sí misma. Se impone en este punto la imagen de la maquinaria bien regulada: el problema consiste tan sólo en acomodar los pesos y los contrapesos. Montesquieu recurre gustosamente a esta analogía: "Para lograr un gobierno moderado, es necesario combinar los poderes, temperarlos, ponerlos en acción y regularlos; darle, por decirlo de algún modo, peso a uno de ellos para así permitirle resistir a algún otro." Al demiurgo relojero de la religión deísta corresponde un legislador mecánico, que se ocupa de la justa *ponderación*, es decir del equilibrio entre *pesos* opuestos. En él encontraremos una estabilidad, un movimiento tranquilo —los cuales serán expresión de poderes que, sin dejar de ejercer su acción, se habrán vuelto "invisibles y nulos".

Para hacer realidad este sistema de pesos y contrapesos, hace falta un punto fijo que pueda hacer las veces de centro y de pivote; hace falta un sistema legal lo bastante poderoso, lo bastante estable en sí mismo, como para que las fuerzas en oposición se mantengan como a distancia unas de otras, perfectamente distintas entre sí y siempre constantes. Se adaptan o se influencian a distancia; la ley que las mantiene alejadas unas de otras les impide confluir y entrar en conflicto directo. Ninguna de ellas podrá suprimir o absorber las fuerzas concurrentes. Siempre y cuando el derecho constitucional imponga la estabilidad y ejerza una *fuerza represora* capaz de acabar con cualquier exceso. El derecho aparece aquí como la fuerza justa que reprime a las fuerzas malas; es la fuerza *equilibradora* que se opone a las fuerzas del desequili-

brio —es decir a las fuerzas que, al seguir cada una su propia ley, acabarían por destruir o negar todo obstáculo y todo límite que se les interpusiera. Ante la violencia, que no es afirmación más que de sí mismo, y que no sufre que *el otro* también pueda afirmarse, la ley del Estado garantiza la coexistencia de varias afirmaciones simultáneas. De varias religiones, por ejemplo, que fueran cada una ferozmente intolerante respecto de las demás: así forzadas a vivir unas con otras, tendrían que volverse más cuidadosas y más puras. Sin embargo, al menos en lo que toca a la religión, el ideal de equilibrio que propone Montesquieu revela su propia naturaleza *estática* y su temor ante una dinámica innovadora: "He aquí, pues, el principio fundamental de las leyes políticas en materia de religión. Cuando se es dueño de recibir, o de no recibir, una nueva religión, en un Estado, es mejor no abrirle las puertas; una vez que ha sido establecida, hay que tolerarla." La ley sabrá cómo equilibrar las fuerzas que se encuentran *ya* presentes. Una vez que haya alcanzado este orden, hará lo posible por apartar a toda fuerza nueva que pudiera modificar una armonía lograda con tanta dificultad. Hay que desear la ponderación y, una vez que se la ha alcanzado, no quedará nada por inventar: nos bastará con *persistir*, sin acrecentar el territorio, sin modificar el espíritu de las instituciones, evitando albergar en la *polis* ningún elemento *imprevisto*.

Ahí donde la ley gobierna, las pasiones se acallan. Mas ¿quién habrá de garantizar, en la práctica, la autoridad de esta ley que reprime la violencia? Para oponerse a los excesos del poder, es necesario que disponga de algún poder. ¿De dónde ha de obtenerlo? ¿Del cielo? ¿Es un poder que viene de los hombres? Es necesario que tenga la autoridad de las cosas celestes, es necesario que los hombres reconozcan en él su interés común. Pero no lo cons-

tituye la voluntad particular de nadie, ni la de Dios, ni la del Príncipe, ni la de ese *yo* colectivo al que Rousseau llama la "voluntad general". Montesquieu —como casi todos los hombres de su época— se niega a someterse a un derecho que tendría su origen en una *subjetividad*. Una subjetividad empieza siempre por quererse a sí misma: por lo tanto es violencia. La ley que Montesquieu anhela es un poder impersonal y sin origen, que flota por encima de las existencias subjetivas para conciliarlas y armonizarlas entre sí. Es preciso que, al obedecer a la ley no se obedezca en realidad a nadie. En la sociedad libre, nadie ordena, pero todo el mundo obedece. Lo cual significa que la ley no ha de ser nunca expresión de una violencia humana, y que tomará su autoridad de su universalidad y de su bondad. No debe ser blanco de la sospecha de que protege y perpetúa los privilegios de un grupo restringido de ciudadanos. Si no, la fuerza represiva de la ley no sería más que una suprema violencia entre las violencias particulares. ¿Quién puede asegurarme, en efecto, que no es expresión de *una* de esas violencias que luchan por la supremacía que, una vez que ha triunfado, acapara el absoluto y habla con el lenguaje del interés general?

Aquí vuelve a surgir la religión, pero únicamente para venir en ayuda de la *ley civil*, en cuanto *motivo represor*. Esta religión, "purificada" y devuelta a sus exigencias "naturales", ha de constituir un freno más. Tal es el principio que hará posible, de acuerdo con las ideas que Montesquieu comparte con Warburton, la "unión" de los "intereses" de la "verdadera religón" con los intereses políticos:

> Es de gran utilidad que se crea que Dios existe. De la idea de que no existe surge la idea de nuestra independencia o,

en caso de no poder hacernos a esa idea, la de nuestra rebeldía. Decir que la religión no es un motivo represor porque no siempre reprime, es como decir que las leyes civiles no son tampoco un motivo represor... Aun cuando fuera inútil que los súbditos tuviesen una religión, no lo sería en el caso de los príncipes, como tampoco lo sería que llenaran de blanca espuma el único freno que puedan obedecer quienes no temen a las leyes humanas. Un príncipe que ama a la religión y que la teme es un león que cede ante la mano que lo acaricia, o ante la voz que lo serena: aquel que teme a la religión y la odia es como las bestias salvajes que muerden la cadena que les impide abalanzarse sobre los que tienen enfrente: aquel que no tiene religón es el animal terrible que no siente su libertad más que cuando desgarra y cuando devora.

•

Libertad inhumana y demasiado humana a la que nada pone freno. La religión, en este caso, tiene por finalidad, más que el someter el hombre a Dios, el *humanizarlo* por completo. Montesquieu confía lo bastante en la naturaleza humana como para desear que nunca sea sometida, y sin embargo esta misma naturaleza no le parece digna de ser librada a sí misma y enteramente *desencadenada*: el hombre que no soporta cadena alguna decae hasta el grado de no ser más que una bestia. Con frecuencia encontramos en él esa imagen de las posibilidades bestiales, listas para surgir en todo su furor. Las naciones que viven en la esclavitud, ¿no son comparables a las bestias? Despotismo, esclavitud, irreligión, tales son las condiciones en que la animalidad del hombre vuelve a imponerse. Pero ¿en qué situación podrá el hombre elevarse hasta su más alta posibilidad? Montesquieu escribe en uno de sus cuadernos: "Un hombre que cumple su palabra se hace tan semejante a los Dioses como se puede." Declaración importante, puesto que esta vez Montesquieu

no determina al hombre según tal o cual potencia superior o exterior, sino por su propia palabra.

Sometido a la religión, sometido a las leyes, sometido a su propia palabra, el hombre, que de tal modo *se encadena voluntariamente*, realiza la mejor parte de lo humano. No es plenamente hombre más que a partir del momento en que se topa con *prohibiciones*, es decir a partir del momento en que su violencia "natural" se enfrenta a una contra-violencia... Las prohibiciones, en este caso, aunque no sean sino la *sombra* laicizada de las prohibiciones *sagradas* a las que obedecían las civilizaciones religiosas, Montesquieu las supone más eficaces. La fe, en efecto, en sus afirmaciones fundamentales, no es una antiviolencia, sino una violencia irracional. El cristianismo, en sus orígenes, no es una idea moderadora: trae consigo una revelación violenta, el suplicio del Hombre-Dios. "No es posible creer tranquilamente en las cosas violentas." Montesquieu hace de la religión la socia anuente del derecho. La civilización laica de la que se hace intérprete ha de cimentarse sobre la autoridad del cuerpo de las leyes: las prohibiciones serán de naturaleza abstracta y racional. Lo jurídico tendrá los atributos de una autoridad sagrada, pero lo sagrado no tendrá ya sino una función jurídica. La violencia humana habrá sido sobrepasada por el *lenguaje* razonable de la ley, pero la Palabra irracional de la revelación habrá sido llevada al nivel de lo humano —hasta no ser sino un lenguaje razonable, idéntico o al menos comparable al de la ley. La ley, según Montesquieu, es por lo tanto de naturaleza doble: contiene en sí misma la herencia de lo sagrado, y afirma la mejor parte de lo humano, que es la voluntad de *cumplir la palabra*. De lo divino, conserva la soberanía; de lo humano, la preocupación por lo útil. Esto se da gracias a un doble sacrificio (que le resulta fácil): ha sacrificado la *trascen-*

dencia de lo divino, y ha renunciado a la *pasión* demasiado humana. Tal es el espectáculo de un mundo regido por la Ley: los hombres, que no pueden ya emplear la violencia, son dominados por una Ley, que no les habla más de su salvación eterna.

Esta libertad no es en medida alguna un sentimiento: no llena ni exalta los corazones. Los hombres, sencillamente, se saben seguros y, si son buenos ciudadanos, preservarán este orden que los libra del miedo. A partir de ese momento, cada uno puede empezar a vivir en acuerdo con sus fines particulares, y buscar su felicidad personal: no obstaculizará más los derechos de nadie, ni nadie obstaculizará los suyos. Obedientes de la ley, en una relación de dependencia mutua, los hombres podrán retornar a sus intereses *privados*. Así, al hacer todo lo que la ley no les prohíbe de manera expresa, al producir e intercambiar bienes, no sólo se sentirán en su pleno derecho sino que podrán sentir que contribuyen al interés común. Montesquieu les da garantía de ello. No será necesario que tengan constantemente presentes la ley y la libertad: éstas les permitirán dirigir su atención hacia *otras cosas*. Así como el hombre libre es aquel que no se plantea más el problema de la felicidad, el hombre libre es aquel que vive y actúa sin preocuparse más por esa libertad que le permite vivir y actuar. La ley ha hecho desaparecer la guerra y la violencia; ahora cuida de impedirles que se propaguen en la *civis*.* Es una muralla que marca los límites de un espacio humano: el Estado. Más allá de ella empieza la violencia. Pero esta muralla abstracta rodea a la *civis*. En su interior, hay un espacio libre para todas las actividades humanas. Bajo la vigilancia de la Justicia, se

* *Cité*, en francés, *véase* la nota de la p. 104.

puede *dejar ser* a los ciudadanos. La concurrencia de las industrias entre sí será útil, la libertad de comercio contribuirá al bienestar de los pueblos, la rivalidad y la ambición serán de provecho para la patria:

> Así como el mundo físico no subsiste más que gracias a que cada parte de la materia tiende a alejarse del centro, del mismo modo el mundo político se sostiene gracias a ese deseo interior inquieto que cada quien siente por salir del lugar en el que se encuentra. Una moral austera intenta en vano borrar los rasgos que el más grande de los obreros ha impreso en nuestras almas. Incumbe a la moral, que quiere actuar sobre el corazón del hombre, regular los sentimientos de éste, mas no así destruirlos.

La moral, también, va a desaparecer discretamente: se conformará con instaurar los límites que esté prohibido rebasar; fuera de ello, dejará ser. La autoridad que Montesquieu le pide a la Ley, a la Moral, a la Religión, tiene por única misión la de establecer sólidamente esa muralla abstracta y esa fuerza represiva que han de oponerse a todo regreso ofensivo de la violencia. Una vez logrado esto, los hombres pedirán que la moral y la religión no se encuentren de manera tan constante a su lado: que se limiten a dar consejos, y que no nos pongan trabas con sus preceptos. Nuestros actos tendrán suficiente justificación con ser útiles, y con no hacer daño a nadie.

La libertad tiene por lo tanto ese doble valor: es, por un lado, el fin supremo de la actividad política; y en efecto, aquel que instaura la libertad en un Estado lleva a cabo la *acción* humana por excelencia. Pero, por otro lado, no es más que un medio: el que permite que los hombres puedan trabajar, poseer, enriquecerse, por cuenta propia. Esta imagen de la libertad —a la que pretendería adecuarse el liberalismo moderno— implica que el hombre

se consagre a la comunidad, pero lo restituye a sí mismo inmediatamente. La ley que *encadena* a los ciudadanos en el seno del Estado, los libera para cumplir con sus fines particulares. La afirmación del individuo constituye un contrapeso a la afirmación de la comunidad reglamentada por la Ley. El individuo requiere de la ley, y la ley, a su vez, requiere del individuo. Por ello, el individuo *tiene el derecho* de querer ser él mismo. Pero, mientras que el hombre *violento* quería ser él mismo *inmediatamente*, el individuo *libre* quiere ser él mismo a través de la *mediación de la ley.*

¡Cuán frágil es este equilibrio! Está amenazado por todas partes. La seguridad de que se goza en los Estados libres no autoriza a los ciudadanos a no interesarse en su destino político. Pueden perder su seguridad en cualquier momento. Es preciso estar alerta, seguir luchando, al mismo tiempo contra los riesgos de tiranía y los riesgos de licencia, contra el exceso de independencia de los particulares y el exceso de poder por parte del gobierno. En todos lados existe el peligro. La idea de la moderación, en Montesquieu, implica una perpetua vigilancia. "La esclavitud empieza siempre con el sueño." Más vale vivir en la inquietud y la impaciencia: "Un pueblo que no se da reposo en ninguna situación, que se ausculta incesantemente, y que siente dolor en todas sus partes, no habría de dormirse nunca..." La libertad puede morir a resultas de innumerables causas, y la burda violencia no es el único enemigo al que haya que temer. En un mecanismo tan complejo, basta con que uno de los engranajes se detenga o que una de las palancas se quiebre. En el célebre capítulo VI del libro XI de *El espíritu de las leyes*, en el que Montesquieu desarrolla su análisis de la libertad inglesa, aparece más de veinte veces una frase

en condicional: "...Dejaría de haber libertad si...", "todo estaría perdido si..." Y al final de dicho capítulo aparece la imagen de la ruina de la nación libre: "El Estado de que hablamos perderá su libertad." La libertad define la norma de una *salud* que está a merced de un sinfín de enfermedades. La libertad es vulnerable. El *cuerpo* social se corrompe al igual que un organismo humano. Se desgasta, envejece, y muere como él. Nada garantiza, en cualquier caso, que el mundo vaya necesariamente hacia una mayor libertad. La historia no tiene por función la de proteger y dar el triunfo al mejor de los futuros. Y por otro lado, tampoco hay que querer liberarlo todo. "La misma virtud necesita límites." En efecto, otros valores son tal vez igualmente legítimos; otros organismos definidos por otras normas tienen también derecho a existir. El pluralismo de Montesquieu se hace, en más de un momento, lo suficientemente generoso como para aceptar, junto a Estados libres y repúblicas regidas por la virtud, Estados menos libres y menos virtuosos. Resulta extraño ver cómo este pluralismo —principio de tolerancia y de libertad— restringe el campo de aplicación de la libertad, con el fin de no obligar a todos los hombres a vivir dentro de un mismo sistema político. No hay en ello contradicción alguna: la aplicación *rigurosa* y universal del ideal de libertad se convertiría en una violencia. La diversidad con menos libertad es aún mejor que la libertad sin diversidad.

Por otro lado, la violencia, expulsada de la *civis*,* puesta fuera de la ley por el derecho civil, sigue haciendo estragos entre los diferentes Estados. No existe una ley escrita (a no ser la religión y el derecho natural) que regule las relaciones de los príncipes. La guerra, que ya no se da

* *Véase* la nota de la p. 104.

entre individuos, resurge entre naciones. La libertad, que ya en el interior de la *civis* se encuentra amenazada, no existe en las relaciones internacionales. En este punto, hay que volver a leer el capítulo XX del libro XXVI:

> La libertad consiste principalmente en no poder ser obligado a hacer algo que no ordena la ley; y no se está en ese estado más que gracias a que se está bajo el gobierno de leyes civiles: por lo tanto, somos libres porque vivimos gobernados por leyes civiles. —De lo cual resulta que los príncipes, que no viven mutuamente regidos por leyes civiles, no son libres; son gobernados por la fuerza; pueden en todo momento forzar o ser forzados. De ahí que los tratados que han establecido por la fuerza son obligatorios en la misma medida en que lo son aquellos que han suscrito voluntariamente. Cuando nosotros, que vivimos bajo las leyes civiles, nos vemos obligados a establecer algún contrato que no exige la ley, podemos, con la protección de la ley, volvernos en contra de la violencia; pero un príncipe, al ser forzado, no puede quejarse de un tratado que le haya sido impuesto mediante la violencia. Es como si se quejara de su estado natural; es como si quisiera ser príncipe para los demás príncipes, y que los otros príncipes fueran ciudadanos ante él; es decir, contravenir la naturaleza de las cosas.

No es ilícito, claro está, querer transformar la naturaleza de las cosas y conformar una especie de sociedad con el conjunto de las naciones, la cual estaría dominada por una ley impersonal que suprimiría la violencia entre ellas. Cada Estado, en ese caso, se comportaría como un individuo, y reconocería a su prójimo como igual. "En estos tiempos en que el universo conforma casi una sola nación..." La idea de una *seguridad* internacional puede ser concebida entonces, conforme al modelo de la *seguridad* de los ciudadanos libres. "Las naciones, que son a todo el Universo lo que los particulares son a un Estado,

son gobernadas como ellos por el derecho natural y por las leyes que se han dado." Pero, a pesar de tan confiada afirmación, la violencia persiste: nos rodea por todos lados... Y su metamorfosis más singular es la que consiste en ponerse al servicio de la libertad, a través de "esas magistraturas terribles que de manera violenta llevan al Estado a la libertad". Entonces es cuando surgen las grandes preguntas: ¿es permisible ejercer la violencia para instaurar el reino de la no-violencia y de la libertad? Esto precisamente es lo que hace Sila; pero él mismo admite que *desprecia* a los hombres... Y en un Estado desgarrado por las luchas entre facciones, ¿podemos alegar nuestro rechazo de la violencia y nuestro amor por la libertad para permanecer neutros? ¿No es inevitable que la vio-

Litografía de Alaux.

La habitación de Montesquieu. "Esta habitación muestra la extrema sencillez del gran hombre, que había comprendido a los grandes pintores italianos, y para quien todo adorno burgués y mezquino significaba *fealdad.* Este cuarto no tiene más que una sola ventana, en verdad bastante grande, que da al mediodía... Está decorado con madera de nogal de un color nada oscuro y nada majestuoso." (Stendhal, *Viaje al mediodía de Francia.*)

lencia nos lleve a tomar uno u otro partido? Montesquieu observa, en sus cuadernos:

> Desgracia de las guerras civiles. No me digan que en medio de dos diferentes facciones no tengo más que permanecer neutro. Pues ¿cómo permanecer sereno cuando todo el mundo está loco, y ser frío en medio del furor general? Por otro lado, no estoy aislado en la Sociedad, y no puedo evitar participar en una infinidad de cosas que me importan. Además, el partido de la neutralidad no es prudente: puedo estar seguro de que tendré enemigos, y no podré estar seguro de tener un amigo. Debo pues tomar partido. ¿Pero si yerro en mi elección? Además, el partido más fuerte no puede ser el más fuerte en todos lados, de tal modo que puedo muy bien morir como mártir de la facción dominante; lo cual sería muy desagradable.

Sin contar con que el Estado mismo sufrirá las consecuencias: "Cuando, en una república, existen facciones, el partido más débil no es el que sufre más que el más fuerte. Es la República la que sufre." Esta misma violencia se vuelve luego contra los otros pueblos:

> "No hay Estado alguno que sea tan grave amenaza de conquista para los demás, como aquel que se encuentra sumido en los horrores de la guerra civil. Todos, nobles, burgueses, artesanos, labradores, se convierten en soldados: y cuando estas fuerzas se conjuntan, gracias a que hay paz de nuevo, dicho Estado se encuentra en una posición de gran ventaja respecto a los demás, que no cuentan sino con ciudadanos." Así, palmo a palmo, va propagándose una guerra en la que es imposible no implicarse, y que nos ha de llevar lejos de la libertad, sin posibilidad alguna de regreso.

La liberación respecto al miedo fue el gran acontecimiento del Siglo de las Luces: contemplar la naturaleza

La biblioteca. "Habitación inmensa e igual de sencilla que la recámara. La bóveda, de medio punto, está recubierta de tablas pintadas de color claro. La habitación podría tener unos 50 pies de largo y 20 de ancho." (Stendhal, *Ibid.*)

sin espanto; rendir homenaje (aunque de muy lejos) a un Dios que no inspirara ni temor ni temblor; dar a los hombres, como hace Montesquieu, la idea de una sociedad en la que ya no tendrán nada que temer de sus semejantes...

Pero en el momento en que se hace un esfuerzo por asegurarse el triunfo de la libertad, el siglo culmina en el Terror. El miedo hace su entrada solemne y, como por ironía hacia Montesquieu, se hace pasar por libertador. Por haber creído poder fácilmente expulsar a la violencia y dejar libre el terreno para las actividades razonables y benéficas, el siglo parece haber provocado la irrupción de la desmedida y de los turbios instintos, como si se vengaran de que se hubiera dejado de tomarlos en cuenta. El exceso, en el cual Montesquieu veía una forma de esclavitud, renace en el seno mismo de la idea de libertad.

En efecto, el hombre del siglo XVIII, que desde hacía poco despertaba a la conciencia de la historia y a la responsabilidad cívica, se encontraba a poca distancia de imprimirle a la vida política el sentimiento del absoluto, al que había dejado de vincular con los dogmas de la fe religiosa. A partir de ese momento, la pasión absoluta habría de intentar ponerse al servicio de la nación, del bienestar público, de la felicidad del pueblo. Y habría de calificar de criminal todo lo que le impide obtener lo que busca. Se entregaría, por encima de todo, a la idea de libertad... Pero la imagen que de ella da Montesquieu no puede bastar ya. Esta libertad que no ofrece rostro alguno que adorar, que tan sólo le dice no a la violencia, que no es sino un dispositivo que garantiza mecánicamente y casi automáticamente la seguridad, no es posible exaltarla ni como principio ni como fin de las sociedades humanas. Es un valor de conservación más que de creación al que no impulsa ninguna mitología mesiánica; sólo la ley es *pri-*

" Vi un edificio sin fachada, más o menos redondo, rodeado de fosos muy anchos llenos de un agua muy limpia, pero color de café.... Ese aspecto triste y severo me recordó el castillo en que Armida tenía prisioneros a los caballeros cristianos que hacía venir del campamento de los Cruzados." (Stendhal. *Ibid.*)

mera y puede reclamar para sí la majestad de lo absoluto —cuando no es relativa ni está sometida a las variaciones del clima. Y este absoluto que propone Montesquieu no requiere del amor ni del sacrificio: es un llamado a la obediencia razonable solamente... No hay nada en él que pueda despertar entusiasmo.

Rousseau inventó una libertad muy diferente. En *El contrato social*, ya no es la ley la que precede y condiciona a la libertad, sino que es la libertad la que decide las leyes. Para Montesquieu, no había libertad más que bajo la protección de las leyes; para Rousseau, no hay ley más que nacida de la libertad. El libro de Montesquieu se iniciaba con la afirmación y la definición de la ley. *El contrato social* empieza con la afirmación apasionada de la libertad y con el *resentimiento* contra el yugo impuesto a los hombres: "El hombre ha nacido libre, y se encuentra en cadenas por doquier..." En Rousseau, la libertad es el fundamento místico del sistema. Aquello que Montesquieu llamaba libertad filosófica —la libertad de hacer lo que se *quiere*— Rousseau se lo atribuye a la comunidad toda, lo llama voluntad general y hace de ello la fuente de toda legalidad, el único poder legislativo: "Todo gobierno legítimo es republicano." Es "guiado por la voluntad general, que es la ley". La libertad no aparece ya como la resultante de una acertada composición de fuerzas, sino que es la fuerza primordial. Y —cosa que demuestra que la voluntad general es de naturaleza sagrada— ésta permanecerá "siempre constante, inalterable y pura", aun cuando todos los ciudadanos le sean infieles. Rousseau no está muy lejos de poder decir: en el principio era la libertad, lo cual hace posible que la reivindicación revolucionaria coincida —por un instante tan sólo— con la nostalgia de la vida original. Al escribir *El contrato social*, se encuentra en busca de una inocen-

cia política, del mismo modo en que en otras obras está en busca de su propia inocencia interior. La idea de pureza, la idea de unidad, ambas por igual dan vida a la representación del yo y a la representación de la sociedad: Rousseau proyecta dentro de la vida de la sociedad los temas de su mitología personal. Aspira a encontrar el momento en que nada esté más dividido, en que la espontaneidad del deseo y la exigencia de la simple y pura virtud sean una sola y misma cosa.

Es cierto que Rousseau pretende también que al obedecer a la voluntad general, el ciudadano no obedezca a nadie. Pero la voluntad general es la subjetividad de un yo colectivo. Asi, su teoría, que parte de la independencia natural para construir la voluntad general, pasa perceptiblemente de una subjetividad solitaria a una subjetividad colectiva. Observábamos cuando intentábamos definir la felicidad en Montesquieu, que el interés por la conciencia interior le era desconocido. La conciencia que en él protesta contra la esclavitud es la conciencia humana *en general*, y no la subjetividad personal: los impulsos mismos de su corazón, incluso, son atribuidos a la humanidad... El conflicto entre la libertad-seguridad y la libertad-pasión nos lleva aquí a encontrarnos nuevamente con la oposición que habíamos observado entre las dos imágenes contradictorias de la felicidad. Según Montesquieu, la felicidad, que es equilibrio y continuidad en la acción en el seno de un mundo humano al que no perturba ningún llamado hacia lo sobrenatural, se realiza con el favor de esa libertad política ponderada que es resultado, como consecuencia indirecta, de una inteligente distribución de las fuerzas en pugna. Aquellos que, por el contrario, renuncien a la felicidad de la continuidad tranquila, y que se lanzarán a la exaltante intensidad, harán de la libertad-pasión un valor privilegiado, el más alto de

los valores subjetivos: se cargará para ellos de una electricidad sagrada; los alumbrará con un resplandor sobrenatural. La Libertad se convertirá entonces en la figura central de una nueva religión. Rousseau afirma: "Nunca Estado alguno fue fundado sin que la Religión le sirviera de cimiento." En el último capítulo de *El contrato social* los problemas del derecho resultan ser, en el fondo, problemas religiosos. Así era llevada con rigor a su extrema consecuencia una reflexión que, a lo largo de su desarrollo, había siempre colocado a la libertad, a la unidad, a la unanimidad, en una luz divina. Libertad, unidad —términos religiosos que han sido transpuestos al plano temporal de la vida política, aunque sin perder en medida alguna su poder de fascinación. Rousseau vio en profundidad: la crisis política de su época era una crisis de lo sagrado. Y mientras Montesquieu contradice en nombre de la razón el fundamento de las creencias, para más tarde acogerlas con prudencia en su pensamiento, a manera de auxiliares de la ley, tras haberlas "depurado", es decir haberles quitado su contenido religioso, Rousseau abre a un impulso irracional el terreno de una nueva devoción. El sentimiento religioso, desviado de su fin trascendente, aunque no despojado de su espontaneidad ante el sacrificio ni de su amor, vuelve para habitar en la política y transformarla de raíz... Sean cuales fueren las precauciones que toma Rousseau —que no quiere ni una religión separada del Estado, ni una religión de la Nación edificada— acaba sin embargo por invocar a todas las fuerzas de adoración, de terror, y de sacrificio, para asistir a la comunidad y a su destino político. Es el primero en proponer un nuevo uso para las energías religiosas que la crítica racionalista había separado del cristianismo y había dejado a la libre disposición de todos. A partir de entonces, la idea de libertad no habría de corresponder más a la

imagen de una felicidad tranquila y moderada, y apelaría a fuerzas que no aceptan ser contenidas, y que habrán de crecer hasta el límite de lo imposible. Abandonada a su propio impulso, la pasión de la libertad no se arredrará ni ante el exceso, ni ante la desmesura, aun cuando estuviera provocando su propia catástrofe. Toda limitación le resultará intolerable. Reconocemos una pasión por su manera de provocar la muerte y de ceder ante la nada si no obtiene el todo: la Revolución habría de escribir sobre sus banderas: la libertad o la muerte. Y tendrá sus mártires. También sus grandes inquisidores: "No habrá libertad para los enemigos de la Libertad." ¿No había escrito Rousseau: "Cualquiera que rehúse obedecer a la voluntad general será obligado a ello por coerción corporal: lo cual no significa otra cosa que se le forzará a ser libre."? El libertario, ávido de vivir hasta sus últimas consecuencias la aventura liberadora, recurrirá a una violencia que horroriza al liberal: "Quieren ser libres y ni siquiera saben ser justos." (Sieyès.) Lo sagrado implica necesariamente lo trágico. Y "El Ángel Libertad", rodeado de augustas flamas, será objeto de una adoración que podría igual llamarse terror: los instrumentos de su culto serán tanto los árboles de mayo como las guillotinas. La persona divina, que guía al pueblo en las barricadas, avanza entre los vivos y entre los muertos.

Pero el problema de la libertad política se prolonga en otro problema: el problema del organismo. La elección entre estas dos formas de libertad es en realidad una elección entre dos tipos de organización. En efecto, como buenos discípulos de Hobbes, que comparaba la sociedad a un *cuerpo*, los hombres del siglo XVIII concibieron la organización social como si tuvieran que definir un organismo animado. Más allá de los tipos antagónicos de

felicidad y de los tipos opuestos de libertad, se contrapo nen dos representaciones muy diferentes entre sí de la fi siología del cuerpo: mecanicismo y vitalismo. La libertad según Montesquieu, es en efecto el funcionamiento armó nico de un ser vivo descrito de acuerdo con la explica ción mecanicista, y dentro de la tradición de la fisiología cartesiana: el organismo es una máquina, compuesta por partes en relación mutua, aunque cada una de ellas se ri ge de manera independiente según las leyes elementales del mundo físico. Su perfección consiste en la perfección de su automatismo. Su totalidad es la resultante de las relaciones entre sus partes.

Tal es la verdadera dimensión del relativismo de Montesquieu: no intenta afirmar que nada es absoluto, sino más bien que todo se halla *en relación*; vemos ese relativismo en acción —y alcanzando su culminación— en la demostración de las condiciones necesarias para la *coherencia* interna de un organismo determinado. Cada organismo alcanza el grado más perfecto de su desarrollo al lograr el equilibrio de los elementos que le *convienen*. De ahí el que organismos muy diferentes entre sí puedan coexistir si existe un equilibrio entre sus partes en cada uno de ellos, de acuerdo con la ley. Es esto lo que justifica la diversidad, y que hace de cada grupo social un ser vivo, una máquina original, un cuerpo separado, organizado según su propia ley, pero sobre la base de los teoremas universales de la mecánica. El Estado es el organismo supremo, es el organismo de organismos. Deberán establecerse correspondencias múltiples entre las leyes y la naturaleza del gobierno.

Éstas serán relativas a la calidad del terreno, a su situación, a sus dimensiones; al género de vida de los pueblos, labradores, cazadores o pastoriles; deben ser conformes al grado de

libertad que puede tolerar la constitución; a la religión de sus habitantes, a sus inclinaciones, a sus riquezas, a su número, a su comercio, a sus costumbres, a su moral. Finalmente, estarán relacionadas entre sí; y con su propio origen, con el objeto del legislador, con el orden de cosas sobre el cual están edificadas. Deben ser consideradas desde todos estos ángulos.

La estructura global será resultado "en razón compuesta" de todos estos elementos constitutivos parciales. La complejidad del conjunto no impide que pueda componerse de elementos simples. El relativismo de Montesquieu, más allá de su función analítica, toma en este caso la apariencia de una forma organizativa, que construye conjuntos vivos combinando relaciones elementales; la norma del organismo se establece a partir de las leyes inorgánicas, que anteceden a la vida. Ya que, en efecto, el pensamiento mecanicista no le reconoce misterio alguno a la sustancia animada. Citemos aquí un texto científico de Montesquieu: "Se puede decir que todo está organizado, todo está animado. Hasta la hierba más ínfima contiene millones de cerebros. Todo muere y todo renace incesantemente... La materia, que ha experimentado un movimiento general, gracias al cual ha tomado forma el orden de los cielos, debe realizar movimientos particulares que la lleven a la organización." No obstante, esta vida universal no es sino la continuación de los fenómenos más simples de la mecánica de los fluidos: "La organización, ya sea en las plantas, ya en los animales, no puede ser diversa del movimiento de los líquidos en los conductos. Ciertos líquidos circulantes pueden fácilmente formar nuevos conductos, o prolongar otros..."

¿Cuál es la libertad de un organismo como éste? No es su propio creador, no tiene el poder de inventarse espontáneamente a sí mismo. Su libertad no puede consistir más que en la facilidad con que cada órgano cumple

con su función propia, sin hacer peligrar nunca el cumplimiento de las demás funciones solidarias. El pensamiento mecanicista considera que la felicidad es resultado de la individualización de las partes y, a la vez, de su dependencia recíproca. Pero el organismo debe plegarse a leyes rigurosas antes de poder descubrir su armonía. Así es como Montesquieu había definido la libertad política: funcionamiento sin trabas y de acuerdo con la ley, antes que la libre invención por parte de la comunidad de su propia regla política... Frente al pensamiento mecanicista, que pone en la libertad la culminación de la organización, el vitalismo considera, de manera inversa, que la organización es el resultado heroico del impulso en libertad. La vida no está regida por las leyes del mundo inanimado, sino que es invención de su propia norma. Es una fuerza misteriosa, distinta de todas las otras, y elige libremente su organización, así como la "voluntad general" elige la ley. La energía original pasa a través de todo el organismo, y así lo impulsa. La totalidad viviente no es ya solamente la suma y la interacción de las partes, sino que es la unidad que las precede y las contiene. El cuerpo, a resultas de ello, no tiene ya sentido más que a partir de su totalidad...

Todos estos problemas han sido retomados, rebasados, olvidados, encontrados nuevamente, transformados. No han dejado de ser nuestros problemas. Si nos encontramos hoy en día lejos de Montesquieu, es por haber seguido el impulso que él mismo comunicara al pensamiento europeo. Fue uno de los primeros en hacer evidentes las relaciones entre la felicidad personal y la libertad política; demostró que no era posible hablar de libertad sin hablar de organización. Hizo de la Ley un interrogante, al tiempo que hacía lo posible por colocarla fuera de to-

da interrogación. Esbozó una imagen del hombre-ciudadano, y soñó con una virtud política. Profetizó que Europa dejaría de ser "el tirano de las tres partes del mundo". Reconoció que se acercaba una era "en la que no habrá ya más grandes guerras". Y, aun cuando pedía que no se tocara a las leyes más que con mano temblorosa, enseñó que hay mucho que hacer en favor de la justicia... El fuego prendió, alegremente; irradió de él una gran luz. Incendió todo lo que tenía que incendiar, y aún más. Sigue hoy en día alumbrándonos: y no es un mérito sin importancia el que recuerde a los hombres que pueden dominar con alegría, con claridad, con humanidad, su destino histórico. Que pueden entender, si saben mirar. Que pueden —con tan sólo quererlo— decidirse en contra de los temores nocturnos, y tomar partido por la plena luz del día. Aunque no hubiera en él más que este aliento, bastaría para que Montesquieu no se apartara más de nuestro lado. Aun cuando y no tenemos derecho de volver a esa libertad y esa felicidad que les tocaron en suerte, y cuyo secreto, a fin de cuentas, no es posible transmitir.

JEAN STAROBINSKI

DIRECTEUR EN L'ANNEE 1718

et leur gloire attirerons chez nous les ch
ce pour conséquence les arts leur R
par la mère leur abondance

une personne de ma connoissance di
je vous prie vous avez bien chez vous
et faites que je vous prie quelque a mon
honneur

Corbeil

v. 2d vol.
p. 31-39

Gloire de ce que je suis ni bien
je vous connoi assez bien
je doy quelque jamais en du chagr
et causer moins d'ennuy

ma machine est si heureusement construite
que je suis frappé par toutes les objects
vivantes pour qui prétend une dame
du galanterie, par elle pour quelque une d
de la prince

j'ay l'ambition qu'il faut prendre ma faute

TEXTOS

Una persona de entre mis conocidos decía:
"Voy a hacer una cosa bastante tonta: voy a hacer mi retrato. Me conozco bastante bien.

Casi nunca he sentido congoja, y mucho menos hastío.

Mi maquinaria está construida con tanto acierto, que todos los objetos me sorprenden lo bastante para darme placer, y no lo suficiente para provocarme dolor.

Tengo la ambición necesaria para permitirme tomar parte en las cosas de esta vida; no tengo la que pudiera llegar a hacerme sentir desagrado por el lugar en que me ha colocado la Naturaleza.

Cuando pruebo un placer, éste me produce gran impresión, y me asombra el haberlo perseguido con tanta indiferencia.

En las mañanas, despierto sintiendo dentro de mí una secreta alegría; miro la luz con una especie de arrobo. Todo el resto del día lo paso de buen humor.

Paso toda la noche sin despertarme; y, en la noche, cuando me voy a la cama, una suerte de sopor me impide reflexionar."

(*Mis pensamientos.*)

...En lo que toca a su propia persona, he aquí lo que escribe, en Maupertuis, el 25 de noviembre de 1746:

En cuanto a mí, no sé si se trata de algo que le debo a mi ser físico o a mi ser moral, pero mi alma toma apego por todo. Me hallaba feliz en mis tierras, donde no veía

Los tres tomos del manuscrito de *Mis pensamientos*

más que árboles; y estoy también feliz en París, en medio de este sinnúmero de hombres, semejante a las arenas del mar: no pido más a la Tierra que continúe girando sobre su eje; y sin embargo no quisiera girar junto con ella en tan pequeños círculos como los que vosotros recorréis en Torneo.

(*Correspondencia.*)

La felicidad se revela ya en las circunstancias más simples de la existencia —cuando no se trata más que de la satisfacción elemental de las exigencias del cuerpo.

Tal me parece que la Naturaleza ha trabajado para unos ingratos: somos felices, y nuestro lenguaje parece demostrar que ni lo imaginamos. No obstante, encontramos placeres por doquier: están ligados a nuestro ser, y las penas no son sino accidentes. Los objetos todos parecen estar hechos para procurarnos placer: el llamado del sueño, el placer que nos dan las tinieblas; y el maravillarse ante la luz del sol por la mañana. La naturaleza se adorna con mil colores; nuestro oído es deleitado por los sonidos; los platillos tienen sabores agradables; y, como si no bastara con la felicidad de la existencia, hace falta además que nuestra maquinaria deba ser constantemente reparada para nuestras holganzas.

(*Mis pensamientos.*)

Esta felicidad no es privilegio de un pequeño número de elegidos. Pero puede suceder que se sea feliz sin darse cuenta de ello.

Habría que convencer a los hombres de la felicidad que ignoran, aun cuando gozan de ella.

(*Mis pensamientos.*)

En cualquier caso, si la felicidad no nos es dada de antemano, es inútil perseguirla.

Lo que subyugaba en el Genio al que servía, era que no era ni ambiguo, ni oscuro, y que decía con franqueza todo lo que sabía. "¿Qué debo hacer para ser feliz?", le decía un suplicante. —Nada, amigo mío—, le respondí. —¿Cómo, nada? —Nada, le digo. —¿Cree usted pues que soy feliz? —¡No! Creo, por el contrario, que lo es muy poco. —¿Por qué no quiere pues que me esfuerce por llegar a serlo? —Porque se puede serlo, y no es posible darle alcance.

(*Historia verdadera.*)

Pero, ¿es suficiente dejarse vivir? Los placeres siempre son la recompensa de una actividad del alma.

Se debería haber incluido la ociosidad incesante entre las penas del Infierno; me parece, por el contrario que se la ha colocado entre los goces del Paraíso.

(*Mis pensamientos.*)

El estudio ha sido para mí el remedio soberano contra los disgustos de la vida, y nunca he tenido pena que no me quitara una hora de lectura. (*Ibid.*)

Las horas en las que nuestra alma emplea mayor fuerza son aquellas que se destinan a la lectura; porque, en lugar de abandonarse a sus ideas, incluso a veces sin darse cuenta, está obligada a seguir las de los demás.

(Dossier de *El espíritu de las leyes.*)

Así pues, la ficción acude en nuestra ayuda si el mundo nos cansa:

Existen amores cuya descripción ha aportado más placer a quienes la leyeron, que a los que los sintieron.

(*Mis Pensamientos.*)

He aquí el programa de sus lecturas:

Libros originales que debo leer: *Scriptura sacra*, Stanley, Diógenes Laertes, Mariana (*De Rege et Regis Institutione*), Maquiavelo, Polyen, algo de Calvino y de Lutero, *Hudibras*, Séneca, Plinio, Ptolomeo, Pausanias, Focio, Bacon, Lucrecio, Clarke, *Historia de la Medicina*, del doctor Freind.

Terminar: Atenea, Ariosto. (*Mis pensamientos.*)

Para un espíritu tan ocupado, no existirán ni el hastío ni la tristeza. Pero las penas no son en sí mismas las más temibles:

Así como los placeres están muchas veces teñidos de pena, del mismo modo las penas contienen placeres. Resulta difícil creer hasta qué punto llega el deleite de las falsas aflicciones, cuando el alma siente que atrae la atención y la compasión; es un sentimiento harto agradable. Se considera con gran inocencia este recurso del alma en el juego: mientras que el uno se enorgullece de triunfar y cree ser un personaje más importante por ser el ganador, vemos a los que pierden buscar una infinidad de pequeños consuelos mediante sus pequeñas quejas, sus pequeñas interpelaciones a todos cuantos los rodean. Hablar de sí es bastante para el alma.

Y hay más aún. Las verdaderas aflicciones tienen su deleite; las verdaderas aflicciones nunca aburren, porque dan al alma mucho de qué ocuparse. Son placenteras cuando gustan de hablar; lo son también cuando prefie-

ren callar, y lo son tanto, que no es posible distraer a alguien de su dolor sin causarle otro dolor más vivo aún.
(*Mis pensamientos.*)

El alma es una obrera eterna, que trabaja incansablemente para su propio beneficio. (*Ibid.*)

Y se reconoce a la obrera por su obra, es decir por sus placeres:

Examinemos pues nuestra alma, estudiémosla en sus acciones y en sus pasiones, busquémosla en sus placeres: es ahí donde se manifiesta con más fuerza.

El alma, además de los placeres que le vienen de los sentidos, tiene otros, que serían independientes de éstos, y que le son propios: tales son aquellos que le da la curiosidad, la idea de su grandeza, de su perfección, la idea de su existencia opuesta al sentimiento de la nada, el placer de abarcarlo todo con una idea general, el de ver un gran número de cosas, etc; el de comparar, unir y separar las ideas entre sí.
(*Ensayo sobre el gusto.*)

Esta manera de expresarse vuelve a aparecer con frecuencia en los escritos de Montesquieu:

La principal facultad del alma es la de comparar.
(*Ensayo sobre las causas que pueden afectar a los espíritus y a los caracteres.*)

El buen sentido es la justa comparación de las cosas.
(*Mis pensamientos.*)

La curiosidad, principio del placer que se encuentra en las obras del espíritu. (*Ibid.*)

Montesquieu ejerce en toda ocasión el placer de comparar, aunque nunca de manera tan soberana como en *El espíritu de las leyes*. En cuanto a la curiosidad, es la energía motriz de las *Cartas persas*. El primer acontecimiento del libro es esa *partida* de los dos persas, que quieren saber y comparar.

Rica y yo somos tal vez los primeros entre los persas a quienes el deseo de ver lleva lejos de su país, y que renuncian al regalo de una vida tranquila para ir a buscar trabajosamente la sabiduría.

Hemos nacido en un reino floreciente; pero nunca creímos que sus linderos fueran los límites de nuestros conocimientos, y que sólo pudiese alumbrarnos la luz oriental.

(*Cartas persas*, I.)

Esta curiosidad nada tiene de frívola. Su definición: mirada infatigable, vista lejana, cuyas armas son una voluntad de conquista y de poderío.

Nuestra alma está hecha para pensar, es decir para darse cuenta; y un ser como éste debe tener curiosidad; ya que, así como todas las cosas se encuentran en una cadena en la que cada idea precede o sigue a alguna otra, no es posible complacerse en ver una cosa sin desear ver alguna otra; y, si no sintiéramos ese deseo por ésta, no hubiéramos tampoco sentido placer alguno en contemplar a aquélla. De este modo, cuando se nos muestra alguna parte de un cuadro, deseamos ver la parte que se nos oculta, proporcionalmente al placer que nos brindó aquella que hemos visto.

Es por lo tanto el placer que nos da un objeto el que nos lleva hacia otro; y es por ello que el alma busca siempre cosas nuevas, y no descansa nunca.

Así pues, se puede estar siempre seguro de complacer al alma cuando se le dan a ver gran número de cosas, o más de las que hubiera esperado encontrar.

...Lo que hace que un pensamiento sea grande es, las más veces, el decir algo que muestre muchas otras cosas, y que se nos haga descubrir de pronto lo que no nos era permitido esperar más que tras una larga lectura.

(*Ensayo sobre el gusto.*)

De esta manera, el alma se da a sí misma el espectáculo de un mundo poblado de ideas. El tiempo no está nunca vacío:

La espera es una cadena que liga a todos nuestros placeres entre sí. (*Mis pensamientos.*)

...Placeres que nacen de sí mismos. Los demás no son indispensables. El amor no había de encadenar a Montesquieu.

Bastante me he complacido en decirles insulseces a las mujeres y en hacerles favores que cuestan muy poco.

(*Mis pensamientos.*)

A los treinta y cinco años, todavía amaba. (*Ibid.*)

Los recados galantes de Montesquieu dan una muestra del tono de esas insulseces:

No sé si os dije bastante ayer cuánto os quiero, y cuánto siento perteneceros. Cada vez que os veo, a cada palabra que me escribís, siento que os amo más profundamente.

Os doy gracias por el esfuerzo que ponéis en ofrecerme los medios para llegar a veros más fácilmente, así como os doy gracias por mi felicidad.

Hay mil cosas que quisiera deciros. No os las he dicho; no me conocéis; ¿de dónde me viene el amaros?

(*Correspondencia.*)

...Al menos, si hubiera podido, al separarme de ti, mostrarte cuán desesperado me hallaba, hubiera tenido el consuelo de haberte dado a entender que no soy indigno de tu amor. Y temo aún no haberte dado muestra de todo mi amor. Te he dicho mil veces que te amo con furor. Creo sin embargo no habértelo dicho bastante, y quisiera morir al decírtelo. (*Ibid.*)

No le es ajeno el expresar de manera poética la melancolía a causa de un exceso de felicidad:

A veces me decía, abrazándome: Estás triste. Es cierto, respondía yo: pero la tristeza de los amantes es deliciosa; siento correr las lágrimas, y no sé por qué, puesto que me amas; no tengo motivo de queja, y me quejo. No me saques por favor de la debilidad en que me encuentro; déjame suspirar en el mismo aliento mis penas y mis placeres.

En los movimientos sublimes del amor, mi alma se halla demasiado estremecida; es empujada a su felicidad, pero no goza de ella: en cambio, ahora gozo de mi misma tristeza. No enjugues mis lágrimas: ¿qué importa que llore, si soy feliz?

(*El Templo de Gnido*, V.)

Pero a veces habla de las mujeres con rudeza —de lo cual da fe este recado, presumiblemente dirigido a Berwick:

Madame de M. irá a la última misa. No me incumben los intereses de los príncipes, pero no puedo adivinar vuestras intenciones. Creo que no tendréis éxito en vuestra empresa. La dama se ha enterado de que hace más de un mes que la reserváis para uno de vuestros caballeros; y aunque esté dispuesta a dejarse f... en un momento, sin embargo no le gusta ser apartada de antemano, y no quiere que otro que ella haga lo que quiere con un corazón del que ella se muestra tan pródiga.

Y sabe cuál es la razón que facilita la empresa...

(*Mis pensamientos.*)

Todos los maridos son feos.

Si alguna vez aboga por las mujeres, lo hace sin gran convicción.

Las mujeres pecan de falsedad: cuanto más aumenta la dependencia, más aumenta la falsedad. Sucede como con los derechos del Rey: cuanto más se aumentan, más se hace crecer el contrabando.

(*Mis pensamientos.*)

Una mujer tiene la obligación de gustar a los demás como si se hubiera hecho a sí misma. (*Ibid.*)

¿La causa del desorden de las mujeres? Es la historia la que responderá:

Del cambio de las Buenas Costumbres acaecido en la Nación Francesa. A medida que el poder real fue fortaleciéndose, la Nobleza fue dejando sus tierras. Esto fue la causa principal del cambio en las buenas costumbres que afectó a la Nación. Se abandonaron las costumbres simples de los primeros tiempos por las vanidades de las ciu-

dades; las mujeres dejaron la rueca y despreciaron todas las diversiones que no fueran placeres.

El desorden llegó de manera insensible. Empezó durante el reinado de Francisco I; continuó durante el de Enrique II. El lujo y la molicie de los italianos lo acrecentó bajo la regencia de la reina Catalina. En el reino de Enrique III, apareció en la Corte un vicio que por desgracia sólo las naciones bárbaras desconocen. Pero la corrupción y la independencia se extendieron a un sexo que, a veces, llega a sacar ventaja de los mismos desprecios. Nunca el matrimonio fue insultado como bajo el mandato de Enrique IV. La devoción de Luis XIII detuvo el mal en el punto en que se hallaba; la grave galantería de Ana de Austria la dejó ahí también; la juventud de Luis XIV la agravó; la severidad de su vejez la suspendió; los diques se reventaron al morir él.

Las hijas dejaron de escuchar las tradiciones de sus madres. Las mujeres, que hasta entonces no alcanzaban sino por grados ciertas libertades, la obtuvieron toda desde los primeros días de su matrimonio. Las mujeres y la juventud ociosa trasnocharon cada día, y con frecuencia el marido iniciaba el día en el momento en que su mujer lo terminaba. Ya no se conocían los vicios; sólo el ridículo se dejaba sentir, y se colocó entre el número de las cosas ridículas a la modestia embarazosa y a la tímida virtud.

Cada reunión o cena escondía algún nuevo pacto; pero el secreto no duraba más que el tiempo necesario para concluirlo. Tratándose de mujeres de condición, no se evitaban más los peligros. En ese continuo cambio, el gusto se fue gastando y, al fin, se perdió a fuerza de buscar placeres constantemente.

La educación de los niños dejó de formar parte de las preocupaciones maternas. La mujer llegó a vivir en una completa indiferencia para con los asuntos del marido.

Toda relación de parentesco fue desoída; todas las consideraciones fueron eliminadas; no hubo más visitas de cortesía; todas las conversaciones se hicieron atrevidas; todo lo que se osaba emprender fue confesado, y la única descortesía fue la de no atreverse, la de no querer o la de no poder.

La castidad de una mujer fue para quien la tuviera motivo de desgracia; fue incluso a veces como una especie de religión perseguida.

Y todo esto no era el último grado del desorden. Fueron infieles hasta en el juego, del mismo modo que en sus amores, y unieron a lo que deshonra a su sexo todo lo que puede envilecer al nuestro.

(*Mis pensamientos.*)

Así pues, más vale no dejarse nunca esclavizar por ellas:

Fui, en mi juventud, bastante feliz como para ligarme a mujeres que creí me amaban. En cuanto dejé de creerlo, me separé de ellas.

(*Mis pensamientos.*)

Y Montesquieu concluye a favor de la virtud, que es garantía de variedad y de reciprocidad. El libertinaje es monótono.

La ventaja del amor por encima del libertinaje estriba en la multiplicación de los placeres. Todos los placeres, todos los gustos, todos los sentimientos se vuelven recíprocos. En el amor, hay dos cuerpos y dos almas; en el libertinaje, hay una sola alma que se hastía hasta de su propio cuerpo.

(*Mis pensamientos.*)

Lo que sorprende a Montesquieu, es la variedad de nuestros estados de ánimo, y la diversidad de los tipos humanos. La pasión no tiene un valor privilegiado; no es sino una actitud entre otras.

Nuestra alma es muy limitada, y no puede responder a varias emociones simultáneas. Cuando se le presentan varias, es necesario que las menores sigan a la mayor y sean determinadas por ella, como en un movimiento común hacia ella.

De esta manera, en el furor del amor, todas las demás ideas se tiñen de ese amor, al que el alma presta solamente atención. El odio, los celos, el miedo, la esperanza son como cristales de diferentes colores a través de los cuales vemos un objeto que no parece siempre verde o rojo, y que no difiere más que por sus matices.

...Éste será convencido por la retórica; tal otro no lo será más que por la lógica simple. Ésta será sensible a la impresión de las palabras, aquél lo será tan sólo a la evidencia. El uno no verá nunca las cosas más que con su dificultad, y no tendrá seguridad; el otro verá la cosa antes que la dificultad y creerá cuanto se le diga; otro más, finalmente, verá más la dificultad que la cosa en sí, y no creerá en nada. Éste sentirá las cosas, pero no así los vínculos entre ellas, y no tendrá orden alguno; o si no, creerá encontrar vínculos en todas las cosas, y se confundirá. Por este lado, se querrá crear siempre, por el otro, siempre destruir. Uno tendrá la acción en su espíritu; tal otro no hará sino recibir, como una bolsa que no devuelve sino el dinero que se mete dentro de ella. Las mismas ideas que rozarán tan sólo el cerebro de un hombre pueden atravesar, por así decirlo, a otro de lado a lado, hasta volverlo loco.

(*Sobre las causas que pueden afectar a los espíritus.*)

Montesquieu siempre supo adaptarse a la diversidad de los caracteres. Los tontos y los fastidiosos le inspiran una benevolencia divertida.

Me encuentro casi tan contento con los tontos que con la gente de ingenio...

(*Mis pensamientos.*)

No me disgusta divertirme en mi fuero interior de los hombres que veo; ellos son libres también de tomarme por lo que se les antoje.

(*Ibid.*)

Hay sin embargo una excepción en esta benevolencia tan general:

Nunca he despreciado a nadie más que a los pequeños espíritus refinados y a los grandes que carecen de probidad.

(*Mis pensamientos.*)

Al principio sentía, al ver a los grandes, una especie de temor pueril. A partir del momento en que los conocí, pasé, casi sin puntos intermedios, al desprecio.

(*Ibid.*)

Y su manera de divertirse en su fuero interior de los reveses de los demás no es siempre indulgente.

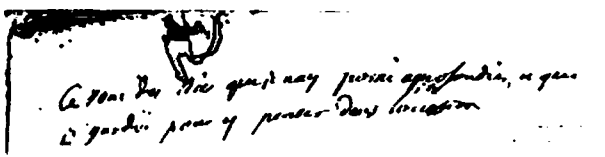
EL ABAD DE VAUBRUN. De carácter grave y aire serio, fue el hombre más frívolo de su siglo. No se benefició de ninguna de las singularidades que son placenteras, y en cambio sí de todas las ridiculeces que inspiran lástima. Dotado del cuerpo de un hombre deforme, tuvo todas las delica-

dezas de una mujer. Idiota en la adulación y en la reprobación; impertinente en la admiración. Su vanidad le dio pretensiones de fortuna, y la misma vanidad le hizo errar en todas ellas.

Partió, y aunque tomó el camino más fácil, nunca arribó.

Se podría envilecer al espíritu al grado de decir que lo tenía, pero es imposible degradar al sentido común al punto de adjudicarle alguno. Con todo, era admirable en sociedad, porque tenía pocos vicios, y ninguna virtud. Fue favorecido por una pequeña corte, y fue el único de quien no se sospechó que tuviera su confianza.

(*Mis pensamientos.*)



Pero es excepcional que Montesquieu lleve su mirada hasta un grado tal de crueldad.

Mi amigo y protector en Inglaterra, el difunto duque de Montaigu, era como esas piedras de las que se puede sacar fuego, y que permanecen frías.

(*Mis pensamientos.*)

Yo solía decir de [Voltaire]: "Es un problema: saber quién le hizo mayor justicia: si aquellos que le brindaron mil halagos, o los que le dieron cien golpes de vara."

(*Ibid.*)

¿Es eso maldad? Es sobre todo el resultado de una mirada que se complace en desenmascarar:

Le decía a un hombre que se ocultaba: "Mostradme vuestro verdadero rostro." (*Ibid.*)

En cuanto a él, afirma haber vivido al descubierto...

Tuve la suerte de que casi todo el mundo me gustara, y ese carácter ha sido la cosa más feliz del mundo para mí: pues, como mi rostro era todo abierto, y que me era imposible ocultar mi amor, mi desprecio, mi amistad, mi hastío, mi odio, y como la mayoría de las gentes me complacían, encontraban en mi rostro un buen testigo de ellos mismos.

(*Mis pensamientos.*)

...pero la mirada de los demás con frecuencia lo desconcertó.

Siempre he sufrido de una timidez que ha hecho que en mis respuestas se manifieste cierto embarazo. Y sin embargo tenía la impresión de que nunca me sentí tan avergonzado entre gentes de ingenio como entre los tontos. Me avergonzaba porque me sentía vergonzoso, y me provocaba embarazo el hecho de que pudieran sacar provecho de mí.

(*Mis pensamientos.*)

La timidez ha sido la plaga de toda mi vida; tal parecía que opacaba hasta mis órganos vitales, atándome la lengua, echando nubarrones sobre mis pensamientos, desordenando mi expresión. Era menos sujeto a dichos abatimientos ante gentes de ingenio que ante los tontos. Y es que abrigaba la esperanza de que me entenderían; eso me daba confianza. (*Ibid.*)

Mi maquinaria es tan compuesta que me es menester buscar solaz en todas las materias algo compuestas. Sin ello, mis ideas se confunden; y, cuando siento que soy escuchado, me parece entonces que todo el asunto desaparece ante mis ojos... (*Ibid.*)

En efecto, hay que saber contar con la vanidad de los demás:

De las conversaciones. Las inconveniencias en las que se acostumbra caer durante las conversaciones son sentidas por todos. Diré solamente que tenemos que meternos tres cosas en la cabeza:

La primera, que hablamos ante gente que tiene vanidad, al igual que nosotros, y que la suya sufre en la misma medida en que la nuestra se satisface;

La segunda, que hay pocas verdades tan importantes como para que valga la pena mortificar a alguien y reprenderlo por no conocerlas; y finalmente, que todo hombre que se apodera de todas las conversaciones es, o un tonto o un hombre que estaría feliz de ser tonto.

(*Mis pensamientos.*)

Hay en él restos de la antigua "honestidad": detesta ser tomado por espíritu refinado y hombre de letras:

Soy (así lo creo) casi el único hombre que haya hecho libros y tema siempre tener la reputación de espíritu refinado. Aquellos que me han conocido saben que, en mis conversaciones, no intento demasiado el parecerlo, y que tengo el talento de adecuarme al lenguaje de aquellos con quienes vivo.

(*Mis pensamientos.*)

Solía decir: "Cuando se corre tras el ingenio, se atrapa a la estupidez." (*Ibid.*)

Padezco de la enfermedad de hacer libros y de avergonzarme una vez que los he hecho. (*Ibid.*)

Y es que conoce bien los defectos habituales de los escritores:

Cuando se leen libros, se encuentra en ellos a hombres mejores de lo que son, porque cada autor, con no carecer de vanidad, intenta hacer creer que es más caballero de lo que es, y juzga siempre en favor de la virtud. En fin, los autores son personajes de teatro.

(*Mis pensamientos.*)

Tal ostentación desagrada a Montesquieu. El autor, en él, se muestra bajo una máscara. Véase el Prefacio de las *Cartas Persas*:

He apartado estas primeras cartas para probar el gusto del público; tengo gran número de ellas en mi portafolios, que podré publicar más adelante.

Pero será con la condición de que no se sepa quién soy: en efecto, si se descubre cuál es mi nombre, a partir de ese momento habré de guardar silencio. Conozco una mujer que camina bastante bien, pero que cojea en cuanto alguien la mira. Bastantes son los defectos de la obra como para que además presente yo a la crítica los de mi persona. Si se llegara a saber quién soy, se diría: "Su libro contradice su carácter; debería emplear su tiempo en algo mejor: eso no es digno de un hombre serio."

Y a una amiga que le ha hablado del *Templo de Gnido*, le responde:

No soy el autor del *Templo de Gnido*; y no es que no sienta amor suficiente para serlo, pero no soy el autor; me pesa no serlo, ya que un hombre como Aristeo os gustaría, y tal vez aquel que hubiera imaginado a Aristeo os gustaría también.

(*A Madame Berthelot de Jouy, Abril de 1725*)

La elegancia por excelencia consiste en pasar desapercibido:

El buen tono (como decía) es lo que corresponde en el discurso y en las buenas maneras a lo que se llama *no tener acento* en el lenguaje.

(*Mis pensamientos.*)

Siempre he de poner entre mis mandamientos el de no hablar de mí mismo vanamente. (*Ibid.*)

Hombres modestos, venid, que os dé un abrazo: vosotros dais su dulzura y su encanto a la vida. Creéis no tener nada, y yo os digo que lo tenéis todo. Pensáis que no humilláis a nadie, y sois una humillación para todo el mundo. Y, cuando os comparo a mi ver con esos hombres absolutos que veo por todos lados, los derroco de sus tribunales y los pongo a vuestros pies.

(*Cartas persas*, 144.)

Pero la modestia y la moderación no son garantía de que seremos mejor comprendidos por los demás:

Decía: "Hay que tener opiniones, pasiones: se está entonces al unísono de todo el mundo. Todo hombre que tiene sentimientos moderados por lo general no se halla al unísono de nadie."

(*Mis pensamientos.*)

LETTRES PERSANES.

TOME

A AMSTERDAM,

Chez Pierre Brunel,

M. DCC. XX.

Algunos pueden pensar que no pone uno fuego en sus pensamientos porque no le pone uno tampoco en la manera de defenderlos. (*Ibid.*)

Las verdaderas calidades, sin embargo, no dejarán de manifestarse:

Una gran alma no podría evitar mostrarse en su totalidad: siente la dignidad de su ser. Pues, ¿cómo podría ignorar su superioridad respecto a tantas otras que están degradadas en su naturaleza?

(*Mis pensamientos.*)

Solía decir: "Es posible ocultar su orgullo, pero no se puede ocultar su modestia." (*Ibid.*)

...y no se deja nunca de sacar algún provecho de ello:

Un fondo de modestia reditúa grandes intereses.

(*Ibid.*)

Además, la vanidad es de utilidad social, y hay que tomar a los hombres tal como son.

El deseo de gustar es lo que le da coherencia a la Sociedad, y ha sido una bienaventuranza para el género humano el que ese amor propio, que debería desarticular a la Sociedad, por el contrario la fortalece, y la hace indestructible.

...Hay que vivir con los hombres tal como son; las personas de las que se dice ser tan buena compañía no son muchas veces más que aquellos que tienen los vicios más refinados, y tal vez sucede con ellos como con los

venenos, en que los más sutiles son también los más peligrosos.

(*Cartas persas*, 48.)

Para hacer grandes cosas, no es necesario ser un genio tan grande: no hay que estar por encima de los hombres; hay que estar con ellos.

(*Mis pensamientos.*)

Querer elevarse por encima de los hombres justamente no tiene sentido en el mundo moderno —que es el mundo del interés y del comercio.

Ese espíritu de gloria y de valor se va perdiendo poco a poco entre nosotros. La filosofía ha ganado terreno. Las ideas antiguas de heroísmo y las nuevas de galantería se han perdido. Los puestos civiles son tomados por gentes que tienen fortuna, y los puestos militares, desacreditados por gentes que no tienen nada. Finalmente, casi en todas partes resulta indiferente para la felicidad pertenecerle a un amo o a cualquier otro; en cambio, antiguamente, una derrota o la ocupación de una ciudad iban acompañadas de su destrucción: uno podía ser vendido como esclavo, perder su ciudad, sus Dioses, su mujer y sus hijos.

(*Mis pensamientos.*)

Cada siglo tiene su alma particular: en Europa se formó, junto con el gobierno gótico, un espíritu de desorden y de independencia; el espíritu monacal infectó los tiempos de los sucesores de Carlomagno; más tarde reinó el espíritu cortesano; el de conquista hizo su aparición junto con las tropas regulares; y hoy en día es el espíritu de comercio el que domina.

Este espíritu de comercio tiene por consecuencia que todo se haga por cálculo. Pero la gloria, cuando se encuentra sola, no forma parte más que de los cálculos de los tontos. (*Ibid.*)

¿Hay que buscar la grandeza humana? ¿Y cuál grandeza? Una gran acción hace estallar cierta fuerza. Pero la fuerza es equívoca. Es a la vez admirable y temible.

Una bella acción es una acción en la que hay bondad, y que exige fuerza para ser realizada.

(*Mis pensamientos.*)

Por causa de una desgracia que forma parte de la condición humana, los grandes hombres moderados son escasos; y, como es siempre más dado seguir su fuerza que contenerla, resulta tal vez más fácil encontrar, en la clase de los hombres superiores, gente de una extrema virtud, que hombres de una extrema sabiduría.

El alma siente tantas delicias cuando domina a las otras almas; aun aquellos que aman el bien se aman tanto a sí mismos, que no hay nadie tan desgraciado como para desconfiar además de sus buenas intenciones: y en verdad, nuestros actos dependen de tantas cosas, que resulta mil veces más fácil hacer el bien, que hacerlo bien.

(*El espíritu de las leyes*, XXVIII, 41.)

En lo que a él respecta, sin que pretenda elevarse por encima de los hombres, tiene por igualmente agradables —y fructíferas— la soledad y la vida mundana:

Cuando me he encontrado en el mundo, lo he amado como si no pudiese soportar el retiro. Cuando he estado en mis tierras, he dejado de pensar en el mundo.

(*Mis pensamientos.*)

Hay mucho que ganar en la vida mundana; hay mucho que ganar en el cuarto de estudio. En el cuarto de estudio, se aprende a escribir con orden, a razonar con certeza, y a formar correctamente sus razonamientos: el silencio en el que se está permite que se pueda encontrar una continuidad en lo que se piensa. En el mundo, por el contrario, se aprende a imaginar; se topa uno con tantos temas en las conversaciones, que se imagina uno cosas; en ellas se ve a los hombres agradables y alegres; se es pensante por la razón de que no se piensa, es decir, que se tienen las ideas por efecto del azar, y éstas son muchas veces las buenas.

El espíritu de conversación es un espíritu particular que consiste en razones y en sinrazones cortas.

(*Ibid.*)

Sin embargo, su juicio sobre el "mundo parisino" es severo. Sabemos qué dicen de él las *Cartas persas*. Limitémonos aquí a las notas personales de Montesquieu:

El tono mundano consiste en gran parte en hablar de las bagatelas como si fueran cosas serias, y de las cosas serias como si fueran bagatelas.

(*Mis pensamientos.*)

Dos especies de hombres: los que piensan, y los que se divierten. (*Ibid.*)

Solía decir: "Me gusta París: ahí no se reflexiona; ahí se despoja uno de su alma." (*Ibid.*)

Montesquieu no oculta sus temores en cuanto a las consecuencias del refinamiento y de la frivolidad que el espíritu mundano impone a las Letras.

No se puede decir que las letras no son más que un pasatiempo de una parte de los ciudadanos; hay que contemplarlas bajo otro aspecto. Se ha observado que su prosperidad se halla tan íntimamente ligada a la de los imperios, que constituye infaliblemente el signo o la causa de ésta. Y, si se quiere echar un vistazo a lo que ocurre hoy en día en el Mundo, podrá uno percatarse de que, en la misma medida en que Europa ejerce su dominio sobre las otras tres partes del Mundo y se encuentra en plena prosperidad, mientras que todo el resto se lamenta en la esclavitud y la miseria: en esa misma medida Europa es también más culta, proporcionalmente, que las otras partes, que están sumidas en una noche espesa. Si ponemos nuestros ojos en Europa, veremos que los Estados en que las letras son cultivadas con mayor esmero son también, en proporción, los más poderosos.

...No hay que considerar, por lo tanto, a las ciencias, en una gran nación, como una ocupación vana, se trata de algo serio.

No tenemos motivo de lamentar que nuestra nación no haya trabajado afanosamente en ello. Pero, así como en los imperios, nada se aproxima más a la decadencia que una gran prosperidad, en nuestra república literaria, es de temer que la prosperidad nos lleve a la decadencia...

El saber, gracias a las contribuciones de todo tipo de que nos hemos beneficiado, ha tomado entre nosotros un aspecto sencillo, una apariencia de facilidad que hace que todo el mundo se sienta sabio o de espíritu refinado, y crea que ha adquirido el derecho de despreciar a los demás. De ello proviene esa negligencia de no aprender lo que se cree saber. De ello resulta esa estúpida confianza en las propias fuerzas que lleva a emprender lo que no se es capaz de llevar a cabo. De ahí viene esa furia por juzgar, esa vergüenza de no decidir, ese aire de despre-

"Estoy construyendo en La Brède: mi edificación avanza, y yo retrocedo." (*Mis pensamientos.*)

"Puedo afirmar que es hoy en día uno de los lugares más agradables que hay en Francia, a no ser por el Castillo, lugar donde la naturaleza se muestra en ropa de casa y como recién salida de su lecho." (A. Guasco, 4 de octubre de 1752.)

cio ante todo lo que no se conoce, ese deseo de rebajar todo lo que se encuentra demasiado alto, en un siglo en el que cada quien se cree o pretende ser un personaje. De ahí viene, en aquellos que se creen obligados a ser espíritus refinados, y que no pueden evitar sentir su calidad inferior, esa furia por la sátira que ha hecho que se multipliquen entre nosotros los escritos de esta índole, los cuales producen dos especies de malos efectos, el de desanimar al talento de quienes lo tienen, y el de producir la malicia estúpida de aquellos que no lo tienen. De ahí viene, finalmente, ese tono sempiterno que consiste en ridiculizar las buenas cosas y aún las virtuosas.

...Una cierta delicadeza ha ocasionado que la gente se haya vuelto extremadamente exigente en cuanto a todo lo que no tiene esa perfección que la Naturaleza humana no es capaz de alcanzar, y, a fuerza de pedir demasiado, acaba por desanimar a los talentos.

Por último, los grandes descubrimientos que se han hecho estos últimos tiempos ocasionan que se considere frívolo todo aquello que no comporte un aire de utilidad presente, sin pensar que todo está unido, y que todo está relacionado.

(*Mis pensamientos.*)

Si el mundo es frívolo, es porque las mujeres lo gobiernan. La reacción de Montesquieu es la de un hombre apegado a los valores del patriarcado:

Me preguntaban por qué no se apreciaban más las obras de Corneille, Racine, etc. Y respondí: "Es que todas las cosas para las que se requiere del ingenio se han vuelto ridículas. El daño es más general aún. No se puede tolerar ninguna de las cosas que tienen un objeto determinado: la gente de guerra no pueden tolerar la guerra; la gente de estudio, el estudio; lo mismo sucede con las demás cosas. No se conoce más que los objetos generales, y en la práctica, ese conocimiento se reduce a nada. Lo que nos ha llevado a tal extremo es el comercio con las mujeres: en efecto, su carácter es el de quien no se apega a nada determinado. No hay ya más que un solo sexo, y somos todos mujeres en espíritu; si, una noche, cambiáramos de rostro, nadie se daría cuenta de que se hubiera dado cambio alguno en lo demás. Aunque las mujeres hubieran de tomar todos los empleos que ofrece la Sociedad, y que asimismo los hombres hubiesen de quedar despojados de todos los que la Sociedad puede

quitar, ninguno de los dos sexos sería perturbado por ello."

(*Mis pensamientos.*)

Aunque no comparte el gusto mundano por los libros nuevos...

Digo: "Los libros antiguos son para los autores, los nuevos, para los lectores."

(*Mis pensamientos.*)

...sin embargo no deja de leer, ocasionalmente, las novelas de reciente publicación:

Leí, este 6 de abril de 1734, *Manon Lescaut*, novela escrita por el Padre Prévost. No me extraña que esta novela, cuyo héroe es un rufián, y cuya heroína es una prostituta, que es encerrada en La Salpétrière, guste; porque todos los actos indebidos del héroe, el caballero des-Grieux, están motivados por el amor, que es siempre un motivo noble, aunque la conducta sea innoble. Manon también ama; y eso es motivo de que se le perdone el resto de su carácter.

(*Mis pensamientos.*)

En su arte y en sus gustos literarios, Montesquieu fue un hombre de buena compañía:

Algunas personas han considerado peligrosa la lectura del *Templo de Gnido*. Pero no se dan cuenta de que le imputan a una sola novela el defecto de todas. Que en una pieza en verso haya cosas licenciosas, eso es el vicio del poeta, pero el que las pasiones sean por ella despertadas, eso es obra de la poesía.

La lectura de las novelas es sin duda peligrosa. Y ¿qué no lo es? ¡Ojalá que no hubiera más que los malos efectos de la lectura de novelas que reformar! Pero ordenarle a un ser sensible que no tenga sentimientos; querer desterrar las pasiones, sin siquiera aceptar que se las enderece; proponerle la perfección a un siglo que se hace peor cada día; entre tanta maldad, indignarse contra las debilidades: mucho me temo que una moral así ha de volverse especulativa, y que al mostrarnos tan en la distancia lo que deberíamos ser, no nos deja ser lo que somos.

(*Mis pensamientos.*)

Si la gente seria quiere de mí alguna obra menos frívola, puedo muy bien darles gusto. Hace treinta años que trabajo en un libro de doce páginas, que habrá de contener todo lo que sabemos sobre la metafísica, la política y la moral, y todo lo que muchos grandes autores han olvidado en los volúmenes que han producido en torno a dichas ciencias.

(*Templo de Gnido*, Prefacio)

Y no deja de sentir cierto orgullo de haber iniciado una moda:

Antaño, el estilo epistolar se hallaba en manos de los pedantes, que escribían en Latín. Jean-Louis de Balzac tomó de ellos el estilo epistolar y la manera de escribir literatura. Voiture se hastió de dicho estilo y, como tenía un espíritu refinado, puso en ello fineza y cierta afectación, que se encuentra aún en el paso de la pedantería al aire y al tono mundanos. M. de Fontenelle, casi contemporáneo de éstos, amalgamó la fineza de Voiture, y algo de su afectación, a algo más de conocimiento y de claridad, así como a más filosofía. Mme. de Sévigné no

era aún conocida. Mis *Cartas persas* enseñaron cómo hacer novelas epistolares.

(*Mis pensamientos.*)

Sus principios personales en materia literaria son los de un hombre independiente, que busca complacer sin ceder a la tentación del jugueteo, y que podrá expresar su opinión sobre cuestiones serias sin caer en la pedantería:

La ironía, en un libro, no debe ser continua: deja de sorprender, así.

(*Mis pensamientos.*)

Para escribir bien, hay que saltarse las ideas intermedias, lo bastante para no ser aburrido; no demasiado, para evitar la incomprensión. Son estas supresiones acertadas las que le han permitido afirmar a M. Nicole que todos los buenos libros eran dobles. (*Ibid.*)

Un hombre que escribe bien no escribe como se ha escrito, sino como él escribe, y muchas veces, al hablar mal es como habla bien. (*Ibid.*)

Sabe cómo se debe actuar para tener éxito en el mundo:

Los tontos que caminan por el camino de la fortuna utilizan siempre los senderos trillados. ¿Que un preceptor del rey se convirtió en primer ministro? Todos los pequeños clérigos quieren ser preceptores del Rey, para ser primeros ministros. Las gentes de ingenio se trazan caminos particulares: tienen senderos escondidos, nuevos; caminan por donde nunca nadie lo ha hecho. El mundo es nuevo. (*Ibid.*)

Los tontos, sin embargo, conservan sus posibilidades:

La razón por la que los tontos tienen por lo general éxito en sus empresas es que, como no saben ni ven nunca cuándo son inoportunos, no se detienen nunca. Y por otro lado, no hay hombre lo bastante tonto como para no saber decir: "Dadme aquello".

(*Mis pensamientos.*)

Aunque sensible ante las desgracias de los demás, Montesquieu no se hace ilusiones en cuanto a sus méritos:

Nunca he visto correr las lágrimas sin sentirme conmovido.

Perdono fácilmente porque no sé odiar. Me parece que el odio es doloroso. Cuando alguien ha querido reconciliarse conmigo, he sentido halagada mi vanidad, y he dejado de considerar mi enemigo a un hombre que me hace el favor de darme buena opinión de mí mismo.

En mis tierras, con mis vasallos, nunca he querido aceptar que se me fomentara un mal sentimiento sobre alguien. Cuando me han dicho: "¡Si supiese qué cosas han dicho!" No quiero saberlas, ha sido mi respuesta. Si lo que se pretendía comunicarme era falso, no quería exponerme a creerlo. Si era cierto, no quería tomarme la molestia de detestar a un bellaco.

(*Mis pensamientos.*)

Su discreta generosidad se había hecho leyenda, ya en el siglo XVIII, a partir del testimonio de algunas anécdotas conmovedoras. He aquí un ejemplo más preciso; se trata de una petición en favor de Piron, que le hace a Madame de Pompadour:

Madame, Piron bastante castigo tiene con los malos versos que ha hecho, según se dice; por otro lado, los ha hecho también muy buenos. Está ciego, inválido, pobre, ca-

sado, y viejo. ¿No le concedería el Rey alguna pequeña pensión? De este modo empleáis el crédito que os dan vuestras bellas cualidades, y puesto que sois feliz, quisierais que no hubiera gente infeliz. El difunto Rey excluyó a La Fontaine de un puesto en la Academia por sus *Cuentos*, y se la devolvió seis meses más tarde por sus *Fábulas*. Quiso incluso que fuese recibido antes que Despréaux, que se había presentado antes que él.

Creed, os lo suplico, en el profundo respeto, etc.

(*A Madame de Pompadour, junio de 1753.*)

Sobre la amistad hace observaciones sin inocencia, en las que es posible rastrear el recuerdo de La Rochefoucauld:

La amistad es un contrato mediante el cual nos comprometemos a hacerle pequeños favores a alguien, para que él nos haga grandes favores.

(*Mis pensamientos.*)

Y en su manuscrito, había de tachar esta frase:

Solía decir: "Estoy enamorado de la amistad."

(*Ibid.*)

En él, el sentimiento familiar no se vuelve obsesivo.

He querido bastante a mi familia como para hacer lo que era necesario para el bienestar en las cosas esenciales; pero me liberé de los pequeños detalles.

(*Mis pensamientos.*)

Con mis hijos, he vivido como con mis amigos.

(*Ibid.*)

Sus ideas sobre la educación son bastante innovadoras.

DENISE DE MONTESQUIEU

Decía, que hasta la edad de seis o siete años, no hay que enseñarles nada a los niños, y que incluso podía ser peligroso hacerlo; que no hay que pensar más que en divertirlos, pues la diversión es la única felicidad en esa edad. Los niños reciben de todos lados las ideas que brindan los sentidos. Son muy observadores, ya que los sorprenden gran cantidad de cosas, y por ese motivo, son curiosos en extremo. No hay pues que pensar sino en disiparlos y aliviarlos de su atención a través del placer. Hacen todas las reflexiones que se encuentran a su alcance; sus extraordinarios progresos en el aprendizaje de la lengua son prueba de ello. Por ello, cuando se quiere imponerles las propias reflexiones, se les impide hacer las suyas, que la Naturaleza ha suscitado en ellos. Nues-

tro arte altera el proceder de la Naturaleza. Los retiramos de la atención que ejercen por sí mismos, para que tomen aquella que queremos hacerles ejercer. Aquélla les gusta, ésta los disgusta. Los metemos en ideas abstractas, para las que no han desarrollado sentido alguno. Tienen ideas particulares, y las generalizamos antes de tiempo; por ejemplo, la idea de felicidad, de justicia, de probidad: todo ello no los concierne. ¡No les hagamos ver nada que sea malo! No hay nada más que hacer. A cierta edad, el cerebro o el espíritu se desarrolla de pronto. ¡Entonces, hay que trabajar! Y lograréis más en un cuarto de hora que lo que hubiérais obtenido en seis meses antes de ese tiempo. ¡Dejad que el cuerpo y el espíritu sean formados por la Naturaleza!

(*Mis pensamientos.*)

Pero —y esto complica particularmente las cosas— una educación coherente resulta imposible en el mundo moderno:

Epaminondas, en el último año de su vida, decía, escuchaba, veía, y hacía las mismas cosas que en la edad en que había empezado a recibir instrucción.

Hoy en día, recibimos tres educaciones diferentes o contrarias: la de nuestros padres, la de nuestros maestros, la del mundo. Lo que se nos dice en la última contradice todas las ideas de las primeras. Esto es consecuencia, en parte, del contraste que existe en nosotros entre los compromisos de la religión y los del mundo; cosa que los antiguos no conocieron.

(*El espíritu de las leyes*, IV, 4.)

Montesquieu preparó estas líneas para su hijo:

Hijo mío, eres lo bastante feliz como para no tener motivo ni de avergonzarte, ni de vanagloriarte de tu origen.

Mi alcurnia es en tal modo proporcional a mi fortuna, que me enojaría que la una o la otra fuera mayor.

Serás hombre de toga o de espada. Como debes rendir cuenta de tu posición, tú has de escogerlo. En la toga, hallarás más independencia y libertad; en el partido de la espada, mayores esperanzas.

A ti te corresponde elegir subir a posiciones más elevadas, puesto que le es permitido a cada ciudadano el desear rendir mayores servicios a su patria. Además de que una noble ambición es un sentimiento útil para la sociedad, cuando se encuentra bien encauzada.

(*Mis pensamientos.*)

Otro principio al que da gran importancia: el de la autoridad paterna:

Entre todos los poderes, de éste es del que menos se abusa; constituye la más sagrada de las magistraturas; es la única que no depende de las convenciones, y que incluso las precedió.

Se puede observar que, en los países en los que se pone en manos de los padres un mayor número de recompensas y castigos, las familias gozan de mejor orden: los padres son la imagen del Creador del Universo, que, aunque pueda conducir a los hombres con su amor, no deja por ello de ganárselos además mediante las motivaciones de la esperanza y del temor.

(*Cartas persas*, 129.)

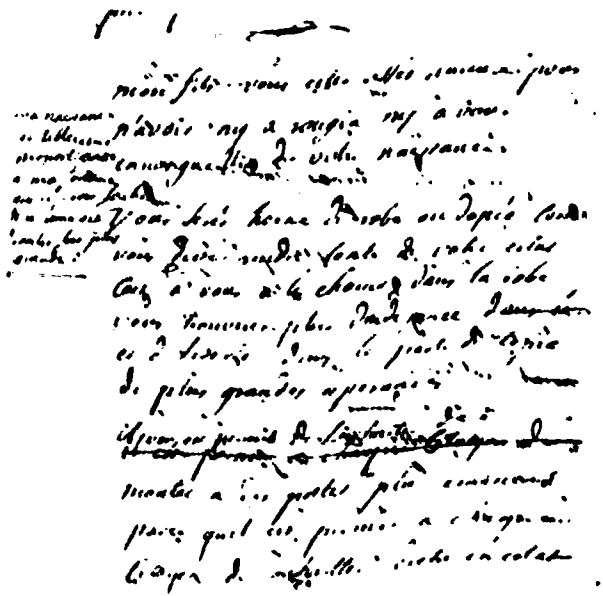
Montesquieu cumplió concienzudamente con los deberes de su cargo —y sin embargo sin demostrar demasiado entusiasmo:

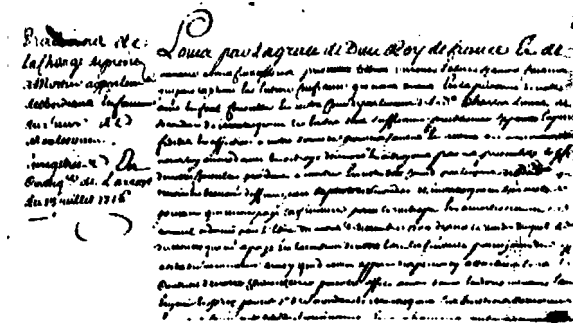
Lo que siempre me ha hecho tener mala opinión de mí mismo es el que haya pocos estados en la República a los que yo hubiera podido pertenecer realmente.

En cuanto a mi oficio de presidente, mi corazón obraba en él con rectitud; entendía bastante bien las cuestiones en sí mismas; pero, en lo que toca a los trámites, no entendía nada. Sin embargo, lo había intentado afanosamente; pero lo que más me disgustaba era reconocer en ciertas bestias ese mismo talento que me rehuía, por decirlo así.

No me pesó haber pasado por distraído: ello me llevó a aventurar hartas negligencias que me hubieran resultado embarazosas.

(*Mis pensamientos.*)





Pero por otro lado administró con mucho cuidado su fortuna.

Nunca he dejado (creo) de acrecentar mis bienes: he realizado grandes mejoras en mis tierras. Pero sentía que era más bien por una cierta idea de habilidad que esto me procuraba, que por la idea de hacerme más rico.

(*Mis pensamientos.*)

Y a aquellos que no respetan su propiedad, llega algunas veces —al parecer— a no poder considerarlos como seres humanos:

Los cazadores furtivos cazan en nuestras tierras; esos vagabundos no tienen respeto alguno por las propiedades y, no obstante las precauciones que se toman, devastan y dañan cien veces más nuestras cosechas que las zorras y los tejones; pronto, tendremos que colocar trampas para disminuir la especie de estos animales bípedos, que lo saquean y lo destruyen todo.

(*Al presidente Barbot; de La Brède, 8 de marzo de 1752.*)

En última instancia, no quiere ser esclavo de su dinero:

Hay que conocer el precio del dinero: los derrochadores no lo conocen, y los avaros aun menos.

(*Mis pensamientos.*)

El dinero es muy apreciable cuando se le desprecia.

(*Ibid.*)

Decía yo: "Los grandes señores conocen los placeres; el pueblo tiene la alegría." (*Ibid.*)

Plano de Bordeaux en 1733.

Una actitud ponderada le ha permitido llenar su necesidad de seguridad...

Adulaba torpemente; abandoné una ridiculez que me costaba mucho dinero. Quiero ser como aquellos que tienen ridiculeces que nada les cuestan.

(*Mis pensamientos.*)

Lo que hace que me guste estar en La Brède, es el hecho de que en La Brède, mi dinero se halla bajo mis pies. En París, tengo la impresión de cargarlo sobre los hombros. En París, digo: "No hay que gastar más que esto." En mi campiña, digo: "Necesito gastar todo esto."

(*Ibid.*)

...Y su gusto por la independencia.

Me resulta igualmente imposible visitar a alguien con un fin interesado, y volar por los aires.

(*Mis pensamientos.*)

No he querido hacer fortuna por medio de la Corte; preferí hacerla haciendo rendir a mis tierras, y obtener mi fortuna directamente de mano de los Dioses.

(*Ibid.*)

Siempre fue uno de mis principios el de nunca hacer gracias a alguien, lo que puedo hacer por mí mismo. Esto me ha llevado a edificar mi fortuna con los medios que tenía entre mis manos: la moderación y la frugalidad; y no con medios extraños, siempre bajos o injustos.

(*Ibid.*)

Pero tuvo su momento de ambición. Durante su estancia en la Corte de Viena, acaricia la idea de ocupar un pues-

to en la diplomacia. El 10 de mayo de 1728, se lo confiesa al abate d'Olivet:

Hacía algunos días le escribí al Señor Cardenal y a M. de Chauvelin, que me sería muy grato tener un empleo en las cortes extranjeras, y que había trabajado mucho para capacitarme para ello. Me haría usted un gran favor si quisiera ver a ese propósito a M. Chauvelin; intente penetrar cuáles son sus sentimientos respecto a este asunto. Nunca tuve oportunidad de conocerlo mientras fue un simple particular y, desde entonces, no he querido darle de mí una opinión tan mala, que pudiera pensar que mi intención fuera procurarme fortuna. No obstante, quisiera saber si soy una persona grata, o si debo quitarme esa idea de la cabeza, cosa que haré en el acto. Las razones para que se me considere son que no soy más tonto que cualquier otro, que mi fortuna está hecha, y que trabajo para el honor, y no para vivir, que soy lo bastante sociable y lo bastante curioso para ser instruido, en cada país en que me encuentre.

(*Correspondencia.*)

Y en ese aspecto, lo mueve la idea del interés superior de la patria:

He sentido, naturalmente, amor por el bienestar y el honor de mi patria, y poco he sentido por lo que llaman *la gloria*; siempre he sentido un secreto gozo cuando se ha instituido algún nuevo reglamento que tuviera por fin el bien común.

(*Mis pensamientos.*)

No le pido a mi patria ni pensiones, ni honores, ni distinciones; me considero ampliamente recompensado con el aire que respiro en ella; quisiera tan sólo que en ella no se corrompiera. (*Ibid.*)

El espíritu del ciudadano no está en ver a su patria devorar a todas las patrias. Ese deseo de ver a su ciudad devorar las riquezas de las naciones, ese deseo de llenarse los ojos con los triunfos de los capitanes y con los odios de los reyes, todo eso no es el espíritu del ciudadano. El espíritu del ciudadano está en el deseo de ver orden en el Estado, de sentir la alegría de la tranquilidad pública, de una exacta administración de la justicia, de la seguridad de los magistrados, de la prosperidad de quienes gobiernan, del respeto a las leyes, de la estabilidad de la Monarquía o de la República.

El espíritu del ciudadano está en amar las leyes, aun cuando en ciertos casos nos resultan nocivas, y en considerar primero el bien general que nos procuran siempre, y no el mal particular que nos acarrean a veces.

El espíritu del ciudadano está en ejercer con afán, con placer, con satisfacción, esa especie de magistratura que le es confiada a cada quien en el cuerpo político, ya que no hay persona que no participe en el gobierno, ya sea en su empleo, o en su familia, o en la administración de sus bienes.

Un buen ciudadano no piensa nunca alcanzar su fortuna personal por caminos que no sean aquellos que llevan también a la fortuna pública. Considera a quien actúa diversamente como un cobarde sinvergüenza, que al encontrarse en posesión de una llave falsa de un tesoro común, se roba una parte de él, y renuncia a compartir legítimamente lo que prefiere robar entero.

(*Ibid.*)

Más adelante, haría en sus cuadernos esta anotación:

Me arrepentiré por siempre de no haber solicitado, tras regresar de mis viajes, algún puesto en la diplomacia...

(*Mis pensamientos.*)

Pero hay una patria más vasta aún, que es el género humano, y de la que Montesquieu reconoce ser ciudadano.

Cuando he viajado a países extranjeros, he sentido por ellos un apego como el que siento por el mío: me sentí partícipe de sus fortunas, y hubiera deseado que se encontraran en un estado floreciente.

(*Mis pensamientos.*)

Aun cuando se debe amar soberanamente a su patria, resulta tan ridículo hablar de ella con predisposición, como si tratara de su mujer, de su linaje y de sus bienes, porque la vanidad es boba en cualquier parte.

(*Ibid.*)

Cuando actúo, soy ciudadano; pero, cuando escribo soy hombre, y miro a todos los pueblos de Europa con la misma imparcialidad que a los diferentes pueblos de la isla de Madagascar. (*Ibid.*)

La prosperidad de los Estados extranjeros no es tan sólo el deseo de una "bella alma". Es algo que exige nuestro propio interés:

Un príncipe cree que se hará más grande con la ruina de un Estado vecino. ¡Al contrario! Las cosas están hechas de tal modo en Europa, que todos los Estados dependen unos de otros. Francia necesita la opulencia de Polonia y de Moscovia, del mismo modo en que Guyena requiere de Bretaña, y Bretaña de Anjou. Europa es un Estado compuesto de muchas provincias.

(*Mis pensamientos.*)

En Florencia, Montesquieu se sintió florentino.

...a 26 de diciembre de 1728.

Florencia es una bella ciudad. No se habla del príncipe ni en blanco ni en negro; los ministros andan a pie y, cuando llueve, tienen un paraguas bien encerado; no hay sino las damas que posean buenas carrozas, porque merecen todos los honores.

Por la noche, nos retiramos con una pequeña linterna, no más grande que la mano, en la que se coloca un pedazo de vela. Por la mañana, llevo mi sombrero de paja para cubrir mi cabeza, y uso mi abrigo de castor de Inglaterra cuando salgo.

Al atardecer, vamos a los palacios, donde encontramos dos lámparas sobre una mesa, y alrededor de ésta se hallan damas muy hermosas, muy alegres, y de un gran ingenio. Son éstos palacios en los que hay cuarenta o cincuenta mil escudos en cuadros y en estatuas.

Una noche en que llovía mucho, me retiré con mi paraguas y mi pequeña linterna: "Señores, dije, he aquí cómo se retiraba el gran Cosme cuando salía de casa de su vecina."

Hay en esta ciudad muy buenos modales, ingenio, e incluso conocimientos. Los modales son sencillos, y no así los ingenios. No es fácil distinguir entre un hombre y algún otro que tiene cincuenta mil libras más de renta. Una peluca mal puesta no pone a nadie en situación embarazosa ante el público; se pasan por alto las pequeñas ridiculeces, y no se castiga más que las grandes. Todo el mundo vive a sus anchas: como lo necesario es poca cosa, lo superfluo resulta ser mucho. Esto trae al hogar una paz y una felicidad continuas, mientras que las nuestras son continuamente alteradas por la inoportunidad de nuestros acreedores.

(*Carta a Madame de Lambert.*)

En Holanda, admiró la actividad de los holandeses.

Amsterdam, a 17 de octubre de 1729.

...Hice el viaje con gran fortuna, es decir con gran rapidez. Disfruto en Amsterdam esa satisfacción que se siente cuando se está ante cosas hermosas que son novedad; aquí se goza de una calma que no interrumpen los grandes placeres. Cada mañana voy a pasear por el puerto; es un hermoso espectáculo ver a toda la ciudad laborando: hombres, mujeres y niños cargan o arrastran fardos. Me parece como si fueran aquellas hormigas que Júpiter transformara alguna vez en hombres para poblar la isla de Egina.

(*Al barón de Stain, primer ministro del duque de Brunswick.*)

Y, en Inglaterra, se alegra de ver la seguridad de que gozan los ciudadanos ingleses:

Aun cuando un hombre, en Inglaterra, tuviera tantos enemigos como cabellos sobre la cabeza, nada le pasaría: esto es mucho, porque la salud del alma es tan necesaria como la del cuerpo.

(*Notas sobre Inglaterra.*)

Así pues, he aquí las máximas del cosmopolitismo...

Si supiera algo que me fuera útil, y que fuera perjudicial para mi familia, la sacaría de mi espíritu. Si supiera algo que fuera útil para mi familia, y que no lo fuera para mi patria, trataría de olvidarlo. Si supiera algo que fuera útil para mi patria, y que fuera perjudicial para Europa, o que fuera útil para Europa y perjudicial para el género humano, lo consideraría un crimen.

(*Mis pensamientos.*)

Ser verdadero en cualquier lado, aun en su patria. Todo ciudadano tiene la obligación de morir por su patria; nadie tiene la obligación de mentir por ella.

(*Ibid.*)

...y algunos ejemplos de la veracidad de que el mismo Montesquieu dio pruebas en relación a su patria:
Ya no llamamos gran ministro a aquel que muestra ser sabio dispensador de los ingresos públicos; sino a aquel que es hombre de industria, y que encuentra lo que se conoce como expedientes.

(*El espíritu de las leyes*, XIII, 15.)

Es notable que, entre nosotros, hagamos continuamente todo lo posible por mantener al pueblo en la ignorancia

DAVID HUME

Privilège Londres 10 avril 1749

Lettre de M. David Hume y joint Essai Politique dans le Privilège, ms. en gros caractères et bien sec. il y a quelques remarques qui pourroient être utiles [illegible] pour ma décision l'Auteur de l'Essai Politique

Monsieur

[illegible] Lettre pour vous [illegible] que d'un [illegible]

[illegible] Lettre pour vous [illegible] que d'un [illegible]

ayant appris par mon ami [illegible] que vous avez eu le dessein de m'envoyer un exemplaire de l'ouvrage dont vous [illegible] je prens la liberté de vous écrire pour vous en demander [illegible] que vous [illegible] et la nature de l'ouvrage [illegible] [illegible] [illegible]

y por mantenerlo alejado, en lo tocante a los asuntos del Estado y los de Europa, de cualquier tipo de esclarecimiento, y que, al mismo tiempo, sigamos con tal fuerza los perjuicios, las impresiones y la futilidad de discursos de ese mismo pueblo, sobre todo del de la Corte. Discursos como éstos son los que llevaron a emprender las dos guerras de 1733 y de 1741.

(*Mis pensamientos.*)

Francia no se encuentra más en el centro de Europa; la que ocupa ese lugar es Alemania. (*Ibid.*)

Pero, aunque el desorden es nefasto, la diversidad es saludable. Y al menos, Montesquieu puede adjudicarle ese hecho a su patria, en su favor.

Una de las cosas que hay que observar en Francia es la facilidad extrema con la que siempre se ha repuesto de sus pérdidas, de sus enfermedades, de sus despoblamientos, y con cuántos recursos soportó siempre, o incluso sobrepasó los vicios interiores de sus diversos gobiernos.

Tal vez la causa se encuentra en esa misma diversidad, que ha hecho que ningún mal pudiera nunca enraizar lo bastante para despojarla completamente del fruto de sus dones naturales.

(*Mis pensamientos.*)

El juicio verídico, la justeza, son el principio de la justicia. Y son también, en primer lugar, la virtud del historiador.

La manera de adquirir la perfecta justicia, es habituarse en tal modo a ella que se la observe hasta en las cosas más pequeñas, y que hasta la propia manera de pensar

se conforme a ella. He aquí un único ejemplo. No tiene la menor importancia para la sociedad en que vivimos el que un hombre que vive en Estocolmo o en Leipzig componga bien o mal los epigramas, o sea un físico bueno o malo. Y no obstante, si habemos de emitir un juicio, hay que intentar que sea justo, con el fin de prepararnos para actuar del mismo modo en una ocasión más importante.

(*Mis pensamientos.*)

Me encuentro en las circunstancias mejores del mundo para escribir historia. No abrigo ninguna intención de fortuna: tengo tales bienes, y mi alcurnia es tal, que no tengo motivo ni para avergonzarme de ésta, ni para envidiar o admirar a la otra. No he tenido empleo alguno en los asuntos públicos, y no tengo que hablar ni en aras de mi vanidad, ni en aras de justificarme. He vivido en el mundo, y he tenido relaciones, incluso de amistad, con personas que habían vivido en la corte del príncipe cuya vida describo. He escuchado cantidad de anécdotas en el mundo en que he vivido una parte de mi vida. No estoy ni demasiado lejos del tiempo en que vivió dicho monarca como para ignorar muchas circunstancias, ni demasiado cerca como para ser obnubilado por ellas. Me encuentro en un tiempo en que se ha dejado de creer en la admiración ante el heroísmo. He viajado mucho por países extranjeros, donde recogí buenos documentos. Finalmente, el tiempo ha hecho salir de los escritorios todos los documentos diversos que nuestros compatriotas —que gustan hablar de sí mismos— han escrito en gran número; así, de estos diferentes documentos, se puede extraer la verdad, cuando no se apega uno a ninguno de ellos, sino a todos en conjunto; y cuando se los compara con monumentos más auténticos, como son las cartas de

los ministros, de los generales, las instrucciones de los embajadores, y los monumentos que son como las piedras principales del edificio, entre las cuales se acomoda todo lo demás. Por último, he pertenecido a una profesión en la que he adquirido conocimientos sobre el derecho de mi país, y sobre todo el derecho público, si es que así debemos llamar a esos débiles y miserables restos de nuestras leyes, que el poder arbitrario no ha podido ocultar, pero con los que nunca podrá acabar, a no ser que se acabe a sí mismo. (*Ibid.*)

La historia es necesaria: hay que conocer las semejanzas y las diferencias.

Para tener un buen conocimiento de los tiempos modernos, hay que tener un buen conocimiento de los tiempos antiguos; hay que seguir la historia de cada ley en el espíritu de todos los tiempos. No se sembraron dientes de dragón para hacer surgir a los hombres de bajo la tierra, para darles leyes.

(Dossier de *El espíritu de las leyes.*)

La muerte para un romano y la muerte para un cristiano son dos cosas.

(*Mis pensamientos.*)

Pero, ¿es posible la historia?

No se hace un sistema después de haber leído la historia; se empieza en cambio por el sistema, y se buscan luego las pruebas; y hay tantos hechos en una larga historia, se ha pensado de maneras tan diferentes, sus inicios son por lo general tan oscuros, que siempre se encuentran razones bastantes para dar validez a cualquier tipo de sentimientos.

(*Mis pensamientos.*)

Voltaire nunca escribirá una buena historia: es como los monjes, que no escriben por el tema que tratan, sino por la gloria de su orden; Voltaire escribe para su convento.
(*Ibid.*)

Es un problema saber si la imprenta ha servido o no a la verdad de la historia.

Antaño, los autores de partidos disfrazaban la verdad con más atrevimiento: sus obras tenían poca difusión y no eran leídos sino por algunas personas de sus sectas; por ello, temían menos decir cosas absurdas, ponían más peso en los caracteres, y gritaban más fuerte, puesto que eran menos escuchados.

Por otro lado, los príncipes hicieron de este arte el principal objeto de sus policías; los censores que han instituido dirigen todas las plumas.

Antaño, era posible decir la verdad, y no se la decía; hoy en día, se quisiera decirla, y no se puede.
(*Ibid.*)

Y aun cuando la historia fuera posible, ¿el conocimiento de las coyunturas pasadas podrá orientar a la acción en tal o cual coyuntura presente?

Por mucho que los políticos estudien su Tácito, no encontrarán en él más que reflexiones sutiles sobre hechos que necesitarían la eternidad del mundo para retornar en las mismas circunstancias.
(*Mis pensamientos.*)

Es necesario cambiar las máximas del Estado cada veinte años, porque el Mundo cambia. (*Ibid.*)

En un escrito de juventud, Montesquieu ponía a la políti-

que vous avez travaillé sur les langues, il vient de paraître un petit écrit que l'on attribue à Champollion sur le même sujet, où il y a, dit on, des vues, si je puis l'avoir, je vous l'enverrai. à l'égard de mes loix, j'y travaille huit heures par jour l'ouvrage est immense, et je crois avoir perdu tout le tems, où je travaillé à quelque autre chose qu'à cela. il y aura quatre vol. in 12. en 24 livres. il m'est fort que je sois en état de vous le montrer j'en suis extremement enthousiasmé. je suis mon premier admirateur, je ne sçais si je serai le dernier. je ne vous le montrerai

(2)

ca en descrédito —vana pretensión al conocimiento de los hombres y de las causas que transforman a las sociedades— de la siguiente manera:

La mayoría de los efectos acontecen por vías tan singulares, o dependen de causas tan imperceptibles y tan lejanas, que no es posible en medida alguna preverlos.

...La prudencia humana se reduce a muy poca cosa. En la mayoría de los casos, es inútil deliberar, porque, sea cual sea el partido que se toma, en los casos en que los grandes inconvenientes no se presentan de inmediato ante el espíritu, todos son buenos.

...Rara vez conocen los políticos a los hombres. Como tienen vista fina y diestra, creen que los demás hombres también la tienen. Pero mucho falta para que los hombres sean finos: actúan, por el contrario, casi siempre, por capricho o por pasión, o actúan simplemente por hacerlo, y para que no se diga que no actúan.

(*De la política.*)

¿No existiría pues ninguna ciencia de la política? Toda la obra de Montesquieu, por el contrario, contribuye a afirmar que el azar no es soberano, que el mundo histórico se encuentra sometido a ciertas leyes, y que la política puede llegar a ser objeto de un conocimiento preciso. Para ello, recurre a la autoridad de los Antiguos:

Plutarco observó que la filosofía antigua no era otra cosa que la ciencia del gobernar. Los Siete Sabios, dice, a excepción de uno solo, no tuvieron apego alguno para con la Política y la Moral y, aun cuando los Griegos hayan atribuido gran importancia, en lo sucesivo, a las ciencias especulativas, bien se ve que toda su estima, en mayor grado, era para la filosofía activa, y su verdadero culto

se dirigía a los gobernadores de las ciudades y a los legisladores que tenían.

(Dossier de *El espíritu de las leyes.*)

Montesquieu había de escribir el *Espíritu de las leyes* con el fin de demostrar que existen reglas de acción política y reglas de comprensión de las más diversas sociedades. Ciertos documentos —que habrá que buscar en la *Correspondencia*, en el Dossier de *El espíritu de las leyes*, y entre líneas en ciertos capítulos del gran libro mismo nos muestran al autor en su trabajo, enfrentándose a la inmensidad de su asunto.

En cuanto a mis *Leyes*, trabajo en ellas ocho horas diarias. La obra es inmensa, y creo haber perdido todo el tiempo en que trabajo en algo que no es eso. Habrá cuatro volúmenes in-12, en veinticuatro libros. Tengo gran impaciencia por mostrároslo. Estoy en extremo entusiasmado; soy mi primer admirador; no sé si seré también el último. Os lo mostraré tan sólo cuando no me queda nada más por hacerles; de ello daré cuenta, pienso yo, en la primera lectura; pero exigiré que no me digáis nada hasta no haberlo leído todo, si accedéis a leerlo, y me atrevo a decir que no creo que se pierda el tiempo a causa de la abundancia de cosas que en él hay.

(*Al Presidente Barbot, 20 de diciembre de 1741.*)

En cuanto a mí, mi libro aumenta a medida que mis fuerzas disminuyen. No obstante, tengo ya compuestos cerca de dieciocho libros, y ocho por corregir. Si no me enloqueciera, no escribiría ni una sola línea. Pero lo que me aflige, es el ver las bellas cosas que podría hacer si tuviera ojos.

(*Al mismo, 2 de febrero de 1742.*)

En efecto, en ese momento Montesquieu está ya casi ciego. A Maupertuis, que lo había invitado a Berlín, le contesta —dos años antes de terminar *El espíritu de las leyes*:

Y por otra parte, ¿qué haríais de un pobre hombre que cae y se golpea todo el tiempo, que no reconoce a nadie, y que nunca sabe con quien está hablando?

(*A Maupertuis, 25 de noviembre de 1746.*)

Y hacía bromas en torno a su enfermedad:

¡Decís que sois ciego! No veis que hemos sido, en tiempos pasados, vos y yo, dos pequeños espíritus rebeldes que fueron condenados a las tinieblas? Lo que debe servirnos de consuelo es que los que ven claro no por ello son luminosos.

(*A Madame Du Deffand, 13 de septiembre de 1754.*)

Cuando me volví ciego, comprendí enseguida que sabría ser ciego.

Se puede contar con que, en la mayoría de las desgracias, basta con saber volver el rostro.

(*Mis pensamientos.*)

Pero, aunque continúa su trabajo, no lo hace sin albergar alguna incertidumbre en cuanto al valor de su obra y la acogida que habrá de tener.

He trabajado veinte años en este libro, y no sé aún si he sido valiente o atrevido, si he sido temerario, si me he dejado cegar por la grandeza, o si me ha sostenido la majestad de mi asunto.

(Dossier de *El espíritu de las leyes.*)

Si se me permite anticipar la fortuna de que gozará mi

Cet ouvrage est le fruit des réflexions de toute
ma vie, et, en lettre que d'un travail immense
d'un travail fait avec les meilleures intentions
d'un travail fait pour l'utilité publique
je ne retireray que des chagrins et que
je seray passé par les mains des l'ignorance
et des l'envie.

de tous les gouvernemens que j'ay vu je me
me prenieux pour aucun pas même pour
celuy que j'aime le plus, parce que j'ay le
bonheur d'y vivre.

Je peine en pas le moindre ouvrage de
jurisprudence que je le regarde comme
ou la raison voulut habiter sans la vité
je trouve un dissipé

obra, será más objeto de aprobación que de lectura: lecturas como ésta pueden ser placenteras; pero no son nunca una diversión. (*Ibid.*)

Al menos, lucha victoriosamente contra la confusión.

Tengo que abrir paso a diestra y siniestra, que pasar a través de las cosas, y mostrarme a la luz del día.
(*El espíritu de las leyes*, XIX, I.)

Aunque, en la investigación de las leyes feudales, me veo en un oscuro laberinto, sembrado de veredas y rodeos, creo que tengo asido el cabo del hilo, y que puedo avanzar sin tropiezo.
(*Id.*, XXX, 2.)

Y si el autor de *El espíritu de las leyes* admite, en su Prefacio, haber buscado por mucho tiempo, y dudado con frecuencia, no es sino para mejor proclamar, de inmediato, su certeza de haber dado con la verdad.

Empecé muchas veces este libro, y lo abandoné muchas veces; mil veces entregué al viento las hojas que había escrito; todos los días sentía las manos paternas caer; perseguía mi objeto sin tener un proyecto; no conocía ni las reglas ni las excepciones; no encontraba la verdad más que para perderla. Pero cuando descubrí mis principios, todo lo que buscaba vino a mí; y así, a lo largo de veinte años he visto a mi obra iniciarse, crecer, progresar, y quedar terminada.

Si esta obra tiene éxito, mucho se lo deberé a la majestad de mi asunto; sin embargo, no creo haber carecido enteramente de talento. Cuando vi lo que tantos grandes hombres, en Francia, en Inglaterra y en Alemania, escribieron antes que yo, quedé admirado; pero no perdí va-

lor. "Y yo también soy pintor", dije, al igual que Corregio.

Ante las críticas formuladas en contra de su libro, Montesquieu había de reaccionar vivamente, y no sin desprecio:

A alguien que me hablaba de la crítica idiota de M. Dupin, recaudador de impuestos, a propósito de *El espíritu de las leyes*, dije: "Nunca discuto con los cobradores de impuestos, cuando se trata de dinero, ni cuando se trata de ingenio."

(*Mis pensamientos.*)

Decía a propósito del abate De Laporte, que había escrito en contra de *El espíritu de las leyes* para obtener de un librero algunas monedas de veinticuatro soles: "Un hombre que lucha por ilustrarse no se compromete con un hombre que lucha por vivir." (*Ibid.*)

Para rematar a su opositor de los *Relatos Eclesiásticos*, escribe:

Esta manera de criticar de que hablamos es lo que hay en el mundo con mayor capacidad de limitar la extensión, y de empequeñecer, si he de atreverme a usar este término, la suma del talento nacional. La teología tiene sus límites, tiene también sus fórmulas; puesto que las verdades que enseña son conocidas, por ello mismo los hombres deben respetarlas; y debe impedírseles que se aparten de ellas: es ahí donde el espíritu no debe alzar el vuelo: hay que circunscribirlo, por así decirlo, dentro de una muralla. Pero sería burlarse de todos el querer rodear con ella a quienes estudian las ciencias humanas. Los principios de la geometría son muy ciertos; pero, si

se aplicaran a asuntos del gusto, se haría desvariar a la misma razón. No hay nada que asfixie más a la doctrina que el ponerle a todas las cosas una toga de doctor: las gentes que siempre quieren enseñar, son un gran obstáculo para aprender; no hay genio que no sea empequeñecido si se lo envuelve con un millón de vanos escrúpulos. ¿Tenéis las mejores intenciones del mundo?, pues os han de forzar a dudar de ellas. No podéis ocuparos en decir justamente, cuando incesantemente os asusta el temor de decir mal, y cuando en vez de seguir la línea de vuestro pensamiento, no os preocupáis más que por los términos, que pueden ser ignorados por la sutilidad de los críticos. Vienen a ponernos un capillo de niño en la cabeza, y decirnos a cada palabra: "Cuidado, no caigáis; queréis hablar como vos mismo, yo quiero que habléis como yo." ¿Se intenta emprender el vuelo?, os detienen por la manga. ¿Se tiene fuerza y se tiene vida?, os la quitan a piquetes de aguja. ¿Os eleváis un poco?, he aquí que hay quienes se miden el pie, o su rasero, alzan la cabeza, y os gritan que bajéis a mediros. ¿Corréis en vuestra carrera? Querrán que miréis todas las piedras que las hormigas han puesto en vuestro camino. No hay ciencia ni literatura que pueda resistir a esa pedantería. Nuestro siglo creó las Academias; pretenderán hacernos volver a las escuelas de los siglos de tiniebla. Descartes es un buen ejemplo para dar la razón a aquellos que, con un genio infinitamente inferior al suyo, tienen tan buenas intenciones como las suyas: este gran hombre fue constantemente acusado de ateísmo; y no hay hoy en día mejores argumentos que los suyos que se puedan emplear contra los ateos.

(*Defensa de El espíritu de las leyes.*)

Ante los críticos de La Sorbona, ante la Comisión del

Índice de Libros, Montesquieu afirma el valor moral de su libro:

EL DUQUE DE NIVERNAIS

...No se encontrará en él sino amor del bien, de la paz, y de la felicidad de todos los hombres.

(*Al Duque de Nivernais.*)

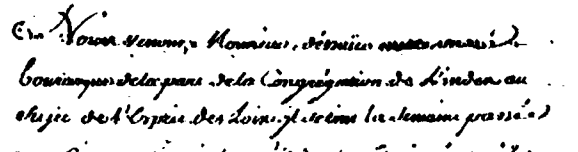
Puesto que este libro no ha sido compuesto con vistas a ningún Estado, ningún Estado puede tener queja contra él. Está hecho para todos los hombres. Nunca se ha oído decir que un tratado de Moral haya podido ofender a nadie. Es bien sabido que en China hubo algunos emperadores que quisieron hacer quemar los libros de Filosofía y de Ritos, tras haberlos proscrito solemnemente: el Estado los necesitaba más que cualquier individuo.

(Dossier de *El espíritu de las leyes.*)

No quiso reformar las instituciones, y menos aún poner-

las en tela de juicio, sino tan sólo distinguir unas de otras y observar los efectos de su funcionamiento en tales o cuales circunstancias determinadas.

Esta obra tiene por objeto a las leyes, las costumbres y las diversas usanzas de todos los pueblos de la tierra. Se



puede decir que el asunto es inmenso, puesto que abarca a todas las instituciones que tienen aceptación entre los hombres; puesto que el autor hace distinciones entre estas instituciones; que examina cuáles son las que mejor convienen a la sociedad, y a cada sociedad; que busca cuál es el origen de cada una de ellas; que descubre sus causas tanto físicas como morales; que examina aquellas que poseen un cierto grado de bondad en sí mismas, y las que no la tienen en grado alguno; que, entre dos prácticas perniciosas, intenta saber cuál lo es más, y cuál menos; que discute aquí cuáles pueden tener buenos efectos en algún aspecto, y malos en algún otro. Cree que sus investigaciones han sido de utilidad, puesto que el sentido

DÉFENSE

DE

L'ESPRIT DES LOIX,

A laquelle on a joint quelques
ECLAIRCISSEMENS.

Le prix est de trente sol. broché.

par Mr. de Montesquieu

A GENEVE,
Chez BARRILLOT & FILS.

M. DCC. L.

común consiste en gran parte en conocer los matices de las cosas.

(*Defensa de El espíritu de las leyes.*)

Es en un siglo de luces cuando los hombres de Estado adquieren el talento de hacer a propósito buenas cosas. Cualquiera puede intentar lanzar algunos rayos de esa luz, sin por ello alcanzar el orgullo de ser un reformador.

No he tenido ante los ojos más que mis principios: me conducen, y no soy yo quien los guía.

Soy el primer hombre en el mundo en creer que aquellos que gobiernan tienen buenas intenciones. Sé que hay países que son mal gobernados, y que sería muy difícil que lo fueran mejor. En fin, veo más de lo que juzgo; sobre todo razono, y no critico nada.

(Dossier. . .)

No se trata pues de inventar nuevas instituciones, sino de volver al principio olvidado de las instituciones presentes: no romper con la tradición, sino reencontrar la verdadera tradición:

Cuando una república es presa de la corrupción, no es posible poner remedio a ninguno de los males que ahí nacen, a no ser erradicando la corrupción y trayendo a la memoria los principios: cualquier otra corrección es, o bien inútil, o bien un nuevo mal.

(*El espíritu de las leyes*, VIII, 12.)

El título mismo de algún capítulo de *El espíritu de las leyes* es significativo, en ese aspecto:

Cuánto hay que estar atento a no cambiar el espíritu general de una nación.

(XIX, 5.)

Hay que condenar la impaciente exigencia de cambiar lo existente.

Tal es la naturaleza de las cosas, que el abuso es con frecuencia preferible a la corrección, o que, al menos, el bien establecido es siempre preferible a algo mejor que no lo está.

(*Mis pensamientos.*)

Lo que constituye la fuerza de la autoridad de los príncipes, es el hecho de que muchas veces no es posible impedir el mal que hacen más que mediante un mal aún mayor, que es el peligro de la destrucción. (*Ibid.*)

Exhorto aquí a todos los hombres en general para que reflexionen sobre su condición y se hagan ideas sanas sobre ella. No es imposible que vivan en un gobierno feliz sin sentirlo: la felicidad política es de tal índole, que no se le conoce sino después de haberlo perdido.

(*Ibid.*)

No pienso de ningún modo que un gobierno deba disgustarnos de los demás. El mejor de todos es por lo general aquel en que vivimos, y un hombre sensato debe tenerlo en mucho; pues, como es imposible cambiar de gobierno sin cambiar de costumbres y de moral, no concibo, vista la extrema brevedad de la vida, qué utilidad tendría para los hombres abandonar en todo sentido la conformación que han tomado.[1] (*Ibid.*)

[1] El reproche capital de Helvetius es precisamente el de que *El espíritu de las leyes* tiende a justificar el orden establecido y el régimen de privilegios. Pueden verse más adelante (Apéndice), los pasajes más significativos de su famosa carta a Mostesquieu.

El motivo de la prudencia de Montesquieu es la idea de que un pueblo es siempre solidario de sus leyes. No se puede disociar la totalidad que contiene al pueblo y a las leyes que se ha dado, o que ha aceptado. Por un lado, las leyes de un pueblo expresan su manera de vivir —condicionada a su vez por sus necesidades elementales...

Son las diferentes necesidades en los diferentes climas las que han conformado las diferentes maneras de vivir; y esas diferentes maneras de vivir han formado diversos tipos de leyes. Si, en una nación, los hombres comunican mucho entre sí, son necesarias ciertas leyes; son otras las que hacen falta en un pueblo en el que no hay comunicación alguna.

(*El espíritu de las leyes*, XIV, 10.)

Las leyes tienen gran relación con la manera en que los diversos pueblos se procuran el sustento. Hace falta un código de leyes más extenso para un pueblo vinculado al comercio y al mar, que para un pueblo que se conforma con cultivar sus tierras. Hace falta uno más grande para este último, que para un pueblo que vive de sus rebaños. Y hace falta uno más grande para éste que para un pueblo que vive de la cacería.

(*Id.*, XVIII, 8.)

...Pero, de manera recíproca, ese modo de vivir será modificado por las leyes, que pueden transformar hasta el aspecto del suelo y el medio físico. Los factores naturales que condicionan a la acción humana (y a las leyes) pueden sufrir el impacto, a su vez, de la acción humana.

Los países no son cultivados en razón de su fertilidad,

sino en razón de su libertad; y si se divide la tierra mediante el pensamiento, se verá con asombro que en la mayoría de los casos sus partes más fértiles son desiertas, y que hay grandes pueblos en aquellas en que el terreno parece negarse a dar fruto alguno.

(*El espíritu de las leyes*, XVIII, 3.)

Con frecuencia, la causa física requiere de la causa moral para actuar.

(*Mis pensamientos.*)

La reciprocidad de acción entre las leyes y la vida concreta de la comunidad es suficientemente indicada por estos dos títulos:

Cómo las leyes deben ser relativas a las costumbres y a las morales.

(*El espíritu de las leyes*, XIX, 21.)

Cómo las leyes pueden contribuir a conformar la moral y el carácter de una nación.

(*Ibid.*, XIX, 27.)

De tal modo que los pueblos pueden ser considerados como individualidades complejas, como organismos materiales y espirituales a la vez, sometidos a sus necesidades y creadores de ideas.

Hay leyes principales y leyes accesorias, y en cada país se forma una especie de generación de leyes. Los pueblos, al igual que cada individuo, tienen continuidad en las ideas, y su manera total de pensar, como la de cada particular, tiene un principio, un medio y un final.

... No tomé la pluma para enseñar las leyes, sino la manera de enseñarlas. Por eso no discurrí sobre las leyes, sino sobre el espíritu de las leyes.

(Dossier de *El espíritu de las leyes.*)

De utilidad para la coherencia del organismo social, la ley es una relación de conveniencia. Nunca puede ser más que relativa a las condiciones existentes. Sería por lo tanto absurdo esperar de ella que formulara las exigencias absolutas de una moral a *priori*.

No hay sino las instituciones singulares que confundan de este modo cosas que están naturalmente separadas entre sí: las leyes, la moral y los modales; pero, aun cuando se encuentran separadas, no dejen de tener gran relación entre sí.

Le preguntaron a Solón si las leyes que había dado a los atenienses eran las mejores: "Les he dado, respondió éste, las mejores que pudieran soportar." Bella frase, que debería ser escuchada por todos los legisladores.

(*El espíritu de las leyes*, XIX, 21.)

Cuando llego a algún país, no examino si hay en él buenas leyes, sino si se aplican las que existen, ya que hay buenas leyes en todas partes.

(*Notas sobre Inglaterra.*)

Una cosa no es justa por ser ley; pero debe ser ley por ser justa.

(*Mis pensamientos.*)

Y en verdad, si tantos pueblos se encuentran en la esclavitud, no es por no amar la libertad. Pero la libertad es un arte difícil:

No debe extrañar el ver que casi todos los pueblos del Universo se encuentran tan alejados de la libertad que aman. El gobierno despótico se muestra, por así decirlo, de una manera contundente, y se establece casi por sí mismo. Como no se necesita para formarlo sino pasiones,

todo el mundo es bueno para ello. Pero para hacer un gobierno moderado, hay que combinar los poderes entre sí, temperarlos, hacerlos actuar y regularlos; aportar, en cierto modo, lastre a uno de ellos, para darle los medios para resistir a otro. Esto es una obra maestra de legislación que el azar logra muy rara vez, y que no se le permite realizar a la prudencia.

(*Mis pensamientos.*)

Montesquieu, en todo caso, se niega a definir la libertad según la voluntad de la clase más numerosa o más poderosa.

...Cuando, en una guerra civil, se dice que se combate por la libertad, no es verdad: el Pueblo combate por la dominación de los Grandes, y los Grandes combaten por la dominación del Pueblo.

(*Mis pensamientos.*)

...El Estado popular es la libertad de las personas pobres y débiles y la esclavitud de las personas ricas y poderosas; y la monarquía es la libertad de los grandes y la esclavitud de los pequeños (*Ibid.*)

Por el contrario, definida como seguridad, la libertad deja de ser una cualidad exclusiva de los Estados populares:

La única ventaja que tiene un pueblo libre sobre otro, es la seguridad en que se encuentra cada quien de que el capricho de uno solo no podrá arrebatarle sus bienes o su vida. Un pueblo sometido, que tuviera esta seguridad, bien o mal cimentada, sería tan feliz como un pueblo libre...

...La libertad provoca muchas veces que en un Estado surjan dos facciones, y así la facción superior se apro-

vecha sin piedad de su ventaja. Una facción que domina no es menos terrible que un príncipe encolerizado. ¡Cuántos particulares no perdieron, como pudimos ver, sus bienes o la misma vida en los pasados disturbios en Inglaterra! De nada sirve decir que basta con permanecer neutro. Ya que ¿quién puede ser cuerdo cuando todos están locos? Sin contar con que el hombre moderado es odiado por ambos partidos. Por lo demás, en los Estados libres, el populacho es a menudo insolente. Por más que se haga, no hay hora del día en que un gentilhombre no tenga que tratar con las clases bajas, y por más grande señor que sea uno, siempre cae uno en ello. Además, considero muy poca cosa la fortuna de disputar furiosamente sobre los asuntos de Estado, y de no decir nunca cien palabras sin pronunciar entre ellas la de libertad, y tengo también en ese concepto al privilegio de odiar a la mitad de sus conciudadanos.

(*Mis pensamientos.*)

...En efecto, Montesquieu no confía en el pueblo. Por ello, juzga preferible, para la buena marcha del gobierno republicano, el negar el derecho de voto a aquellos que se encuentran en un "estado de bajeza" demasiado profundo.

El Pueblo no sigue en medida alguna los razonamientos de los oradores. Puede ser impresionado por las imágenes y por una elocuencia que tenga ritmo; pero nada lo determina bien, a no ser los espectáculos; así, si se presta atención a la historia de las pasiones del Pueblo dominador, se verá que todos esos grandes movimientos no fueron provocados por otra cosa que la vista de alguna acción inesperada... La toga ensangrentada de César enfureció al pueblo, y todo se perdió.

(*Mis pensamientos.*)

Es necesario que los negocios avancen, y que lo hagan a una cierta cadencia, que no sea ni demasiado lenta, ni demasiado rápida. Pero el pueblo tiene siempre un exceso de acción, o una deficiencia de ella. Hay veces que con cien mil brazos pone todo de cabeza; y hay veces que con cien mil pies no hace sino caminar como los insectos.

(*El espíritu de las leyes*, II, 2.)

Todos los ciudadanos, en los diversos distritos, deben tener derecho de dar su voz para escoger un representante; excepto aquellos que se encuentran en tal estado de bajeza, que pasan por no tener voluntad propia.

(*Id.*, XI, 6.)

En el gobierno, aun popular, el poder no debe quedar en manos del populacho.

(*Id.*, XV, 18.)

No obstante, es necesario que, mediante la educación, el sentido de la virtud se vuelva universal —es decir, común a todos los ciudadanos— si se quiere preservar el dinamismo del gobierno. Montesquieu no nos dice si quedarán exentos de tal deber aquellos que "pasan por no tener voluntad propia".

Las leyes de la educación son las primeras que se nos inculcan. Y, como nos preparan para ser ciudadanos, cada familia particular debe ser gobernada en el plano de la gran familia que las contiene a todas.

(*El espíritu de las leyes*, IV, I.)

Es en el gobierno republicano en el que se requiere de todo el poder de la educación. El temor que inspiran los gobiernos despóticos nace por sí mismo entre las amenazas y los castigos; el honor de las monarquías es favoreci-

do por las pasiones, y las alimenta a su vez; pero la virtud política es una renuncia a sí mismo, lo cual es siempre algo muy difícil.

(*Id.*, IV, 5.)

Una democracia debe al menos dirigirse hacia la igualdad...

Aunque, en la democracia, la igualdad real sea el alma del Estado, sin embargo es tan difícil de instaurar que una exactitud en cuanto a este punto no sería siempre conveniente. Basta con que se establezca un censo que reduzca o fije las diferencias hasta un cierto punto; a partir de eso, corresponde a las leyes particulares igualar, por así decirlo, las desigualdades, mediante las cargas que impongan a los ricos, y los alivios que otorguen a los pobres.

(*El espíritu de las leyes*, V, 5.)

...Pero cuidando de no caer en "el espíritu de igualdad extrema":

En la misma medida en que el cielo se encuentra lejos de la tierra, se encuentra el verdadero espíritu de igualdad alejado del espíritu de igualdad extrema. El primero no consiste en conseguir que todo el mundo mande, o que nadie sea mandado; sino en obedecer y en mandar a sus iguales. No intenta prescindir de amos, sino que no se tenga por amos más que a sus iguales.

(*El espíritu de las leyes*, VIII, 3.)

En el despotismo, por el contrario, la cualidad humana no cuenta para nada:

En los gobiernos despóticos, en los que se abusa también del honor, de los puestos y de los rangos, tanto se puede

hacer de un príncipe un patán, como de un patán un príncipe.

(*El espíritu de las leyes*, V, 19.)

Y Europa no se encuentra en nada a salvo del despotismo.

Una nueva enfermedad se ha diseminado en Europa; ha hecho presa en nuestros príncipes, y les ha hecho mantener a un número desordenado de tropas. Tiene sus recrudecimientos, y se vuelve necesariamente contagiosa: ya que, apenas un Estado acrecienta lo que llama sus tropas, los demás de inmediato aumentan el número de las suyas, de tal modo que con ello no se gana otra cosa que la ruina común. Cada monarca mantiene pertrechado un número de tropas tal que pareciera que sus pueblos se hallaran en peligro de ser arrasados; y se le da el nombre de paz a ese estado de esfuerzo de todos contra todos. De esta manera, Europa se encuentra en tal estado de ruina, que algún particular que se encontrara en la situación de las tres más opulentas potencias de esta parte del mundo, no tendría con qué mantenerse en vida. Somos pobres teniendo las riquezas y el comercio de todo el universo; y pronto, de tanto tener soldados, no nos quedarán sino soldados, y seremos iguales a los tártaros.

Los más ilustres príncipes, no satisfechos con comprar los ejércitos de los menos ilustres, tratan por doquier de obtener alianzas por dinero, o sea, de perder casi siempre su dinero.

La consecuencia de tal situación es el aumento incesante de los tributos, y así, impidiendo de antemano todo remedio futuro, se deja de contar con las simples ganancias, y se hace la guerra con el propio capital. No es insólito ver a ciertos Estados hipotecar sus fondos incluso en tiempo de paz, y emplear en su propia ruina, medios que

califican de extraordinarios, y que lo son tanto, que el hijo de familia más disoluto apenas los puede imaginar.

(*El espíritu de las leyes*, XIII, 17.)

Una tal cantidad de ejércitos ha de llegar algún día a sentir su propia fuerza.

(*Mis pensamientos.*)

Sin lugar a dudas, la moderación parece ser la solución más provechosa.

El verdadero poderío de un príncipe no consiste tanto en la facilidad que tiene para la conquista, como en la dificultad que hay en atacarlo; y, si puedo expresarme así, en la inmutabilidad de su condición. Pero el crecimiento de los Estados les hace mostrar nuevos ángulos por los que se les puede atacar.

Así pues, del mismo modo en que los monarcas deben tener sabiduría para acrecentar su poder, deben mostrar no menos prudencia para limitarlo. Al tiempo que eliminan los inconvenientes de ser chicos, deben tener siempre en vista los inconvenientes de ser grandes.

(*El espíritu de las leyes*, IX, 6.)

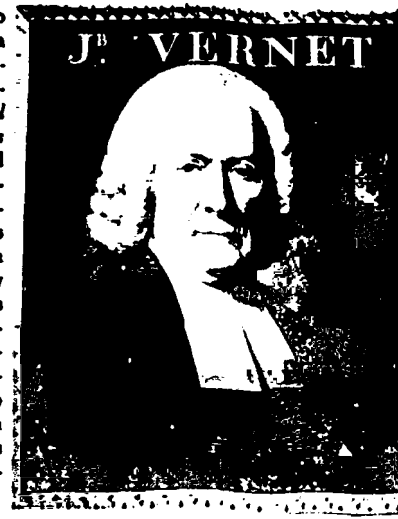
Nada es más propio para corregir a los príncipes en su furor de lejanas conquistas que el ejemplo de los portugueses y los españoles.

Estas dos naciones, tras haber conquistado con rapidez inconcebible inmensos territorios, más sorprendidos aún de sus propias conquistas que los mismos pueblos vencidos de su propia derrota, pensaron en los medios para conservarlos. Tomaron cada uno, para ello, un camino diferente.

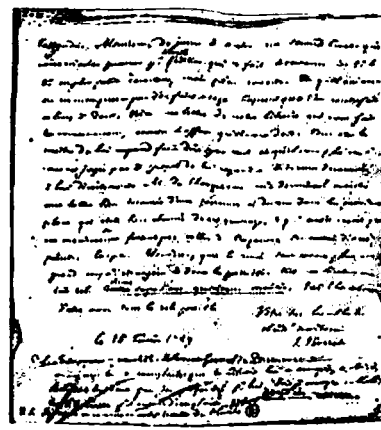
Los españoles, desconfiando de poder mantener a las naciones vencidas en la fidelidad, tomaron el partido de

Teólogo ginebrino (muerto en 1789, a la edad de 91 años), Jacob Vernet fue un lector entusiasta de *El espíritu de las leyes* —a propósito del cual formulara, en sus cartas a Montesquieu, entre otras las siguientes reflexiones: "Es la mayor obra de genio y prudencia políticas que haya sido publicado nunca"; "Mi Señor, ¡qué bellas lecciones le dais al género humano y qué bien enseñáis con qué ojos hay que leer la historia y viajar!"

Fue él quien supervisó la impresión del libro, y quien aconsejó a Montesquieu que suprimiera la *Invocación a las Musas.*



El retrato reproducido aquí pertenece a la Biblioteca Pública y Universitaria de Ginebra.



Carta de Jacob Vernet a Montesquieu.

exterminarlas y de enviar de España una población que les fuera leal. Nunca fue ejecutado con mayor puntualidad designio tan horrible. A la llegada de estos bárbaros, se vio desaparecer de la faz de la Tierra a un pueblo tan numeroso como todos los de Europa juntos. Parecían no haber pensado, con descubrir las Indias, sino en descubrir al hombre cuál era el último extremo de la crueldad.

Gracias a esta barbarie, conservaron a este país bajo su dominio. Juzga a partir de ello cuán funestas son las conquistas, puesto que son tales sus efectos: ya que, a fin de cuentas, ese atroz remedio era el único posible. ¿Cómo podrían haber mantenido si no a tantos millones de hombres en la obediencia? ¿Cómo hubieran hecho frente a una guerra civil desde tan lejos? ¿Qué les hubiera acontecido si le hubieran dado tiempo a esos pueblos de reponerse de la admiración que los embargaba ante la llegada de estos nuevos dioses y del temor de sus truenos?

En cuanto a los portugueses, tomaron un camino opuesto: no hicieron uso de las crueldades. Y así, fueron muy pronto expulsados de todos los países que habían descubierto. Los holandeses favorecieron la rebelión de estos pueblos y sacaron provecho de ella.

¿Qué príncipe envidiaría la suerte de estos conquistadores? ¿Quién había de querer tales conquistas en estas condiciones? Los unos fueron inmediatamente expulsados; los otros convirtieron en desiertos esas regiones, y además hicieron de su propio país también un desierto.

(*Cartas Persas*, 121)

Es éste un problema que concierne a la conciencia del Occidente cristiano:

Es una suerte que la ignorancia que profesan los Infieles les impida conocer nuestras historias. Encontrarían en

ellas con qué defenderse y con qué atacar. Si juzgaran a nuestra religión por las ideas que les pudieran dar la destrucción de los Indios, la Noche de San Bartolomé y cinco o seis rasgos tan marcados como éstos, ¿qué nos quedaría para responderles? Pues, a fin de cuentas, la historia de un pueblo cristiano debe ser la moral práctica del Cristianismo.

(*Mis pensamientos.*)

Se puede afirmar, indudablemente, que la barbarie es de todos los tiempos y de todos los países...

No sé cómo fue que un turco se encontró un día con un caníbal. Sois muy cruel, le dijo el mahometano; os coméis a los cautivos que habéis apresado en la guerra. —¿Y qué hacéis vosotros con los vuestros?, fue la respuesta del caníbal. —¡Ah! los matamos. Pero, cuando están muertos, no los comemos."

Al parecer no hay pueblo que no tenga su crueldad propia...

(*Mis pensamientos.*)

...y derivar de este argumento una actitud de abstención: si todos los hombres son igualmente crueles, ¿por qué protestar? Pero Montesquieu protesta —y encuentra nuevamente, en bien de semejante causa, la ironía y la profunda indignación que parecía haber olvidado desde *Las cartas persas.*

Si tuviese que defender el derecho que tenemos de hacer a los negros nuestros esclavos, he aquí lo que diría:

Los pueblos de Europa, como habían exterminado a los de América, tuvieron que esclavizar a los de África, para utilizarlos en la explotación de tan vastas tierras.

El azúcar sería demasiado cara si no se emplearan esclavos para hacer funcionar la planta que la produce.

Los aludidos son negros de pies a cabeza, y tienen la nariz tan aplastada, que resulta casi imposible apiadarse de ellos.

No es posible creer en la idea de que Dios, que es un ser muy sabio, haya puesto un alma, y sobre todo un alma buena, en un cuerpo totalmente negro.

Resulta tan natural pensar que es el color el que constituye la esencia de la humanidad, que los pueblos de Asia, que nos dan eunucos, niegan siempre a los negros el trato que tienen con nosotros de manera más ostensible.

Se dará uno una idea de lo que acontece con el color de la piel, viendo lo propio con el del cabello: los Egipcios, los mejores filósofos del mundo, eran tan consecuentes, que hacían morir a todos los hombres pelirrojos que caían entre sus manos.

Una prueba de que los negros no tienen sentido común, es que hacen más caso de un collar de vidrio que del oro, el cual en las naciones civilizadas,* tiene tanta importancia.

Es imposible que supongamos que esas gentes sean hombres; porque, si supusiéramos que son hombres, comenzaríamos a pensar que nosotros mismos no somos cristianos.

Hay espíritus estrechos que exageran demasiado la injusticia que se le hace a los africanos. Si fuera tal como dicen, ¿no habrían entonces tenido la idea los príncipes de Europa, que establecen entre ellos tantas convencio-

**Policées*, *véase* la nota de la p. 123.

nes inútiles, de promulgar una de orden general, en favor de la misericordia y de la piedad?

(*El espíritu de las leyes*, XV, 5.)

La guerra de Espartaco fue la más legítima que se emprendiera nunca.

(*Mis pensamientos.*)

Es igualmente en El *espíritu de las leyes* donde encontramos la "muy humilde admonestación a los Inquisidores de España y de Portugal" —otra defensa, en favor de otros oprimidos:

Una judía de dieciocho años, quemada en Lisboa en el último auto-da-fe fue el motivo de este pequeño libro; y creo que es el más inútil que haya escrito nunca. Cuando se trata de probar cosas tan claras, se puede estar seguro de no lograr convencer.

(XXV, 13.)

Los sentimientos de Montesquieu en lo tocante a la religión son dominados por su miedo al fanatismo:

La devoción encuentra razones para hacer una mala acción que ningún hombre bien pensante podría encontrar.

(*Mis pensamientos.*)

Sólo tiene apego al dogma cristiano en razón de la moral que de él deriva.

Se disputa sobre al Dogma, y no se practica en nada la Moral. Y es que es difícil practicar la Moral y muy fácil disputar sobre el Dogma.

(*Mis pensamientos.*)

El poder de Dios rebasa las limitaciones de las doctrinas, "está en todos lados" —y el hombre no puede servir a ese Dios más que sirviendo a sus semejantes.

De Usbek a Rhedi, en Venecia.

Veo en este lugar a gentes que disputan interminablemente sobre Religión; pero al mismo tiempo parece que pelearan por ver quién la observa menos.

No sólo no son mejores cristianos, sino que tampoco son buenos ciudadanos, y eso es lo que me sorprende: pues en cada religión dentro de la que se vive, la observancia de las leyes, el amor por los hombres, el respeto para con los padres, son siempre los primeros actos de religiosidad.

Y en verdad, ¿no debe ser el primer objeto de un hombre religioso el complacer a la Divinidad, que ha establecido la religión que profesa? Y el medio más seguro de llegar a ello es indudablemente el de observar las reglas de la sociedad y los deberes de la humanidad: ya que, cualquiera que sea la religión en que se vive, y por poco que se suponga que existe alguna, es también necesario suponer que Dios ama a los hombres, puesto que establece una religión para hacerlos felices; y que, si ama a los hombres, se puede estar seguro de complacerlo amándolos también, es decir mediante el ejercicio de todos los deberes de la caridad y de la humanidad para con ellos, y la abstención de violar las leyes que los gobiernan.

(*Cartas persas*, 46.)

Comprendida de esta manera, la religión constituye la salvaguardia del orden social. El ateo, por el contrario, es un causante de desorden: todo le está permitido.

Cuando un hombre viene a decirme que no cree en nada

y que la religión es una quimera, me hace con ello una muy mala confesión, puesto que debo sin duda sentir una gran envidia de ver la terrible ventaja que tiene con respecto a mí. ¿Cómo? ¡Puede corromper a mi mujer y a mi hija sin remordimientos, mientras que yo me apartaré de ello por miedo al infierno! El juego no se da en condiciones de igualdad. Estoy de acuerdo en que no crea en nada, pero que se vaya a vivir a otro país, junto con quienes se le asemejan, o que al menos se esconda y no venga a insultar mi credulidad.

(*Espicilegio.*)

La religión podrá ser útil para el Estado, aun cuando los legisladores sean incrédulos. Harán uso de la superstición del pueblo para reforzar la autoridad de las leyes. Ésta es la tesis —históricamente muy errónea— de la *Disertación sobre la Política de los Romanos en materia de Religión*:

No tuvieron al principio más que una finalidad general, que era la de inspirar a un pueblo que no le temía a nada el miedo a los dioses, y de hacer uso de ese miedo para guiarlo a su antojo.

...Lejos de hacer uso de la superstición para oprimir a la república, la empleaban útilmente para su sostén.

Misma tesis que habría de aparecer de nuevo en *El espíritu de las leyes*, en forma apenas modificada, y que Montesquieu esgrimiría en contra de la idea de Bayle en el sentido de que "más vale ser ateo que idólatra":

Como la religión y las leyes civiles deben dirigirse principalmente a hacer buenos ciudadanos a los hombres, es de ver que cuando una de ellas se aparta de ese fin, la otra debe esforzarse más hacia él: cuanto menos represi-

va sea la religión, más deben reprimir las leyes civiles.

(*El Espíritu de las leyes*, XXIV,14.)

Los dogmas más verdaderos y más santos pueden tener muy funestas consecuencias, cuando no se les compromete con los principios de la sociedad; y, por el contrario, los dogmas más falsos pueden tener admirables resultados, cuando se les hace depender de esos mismos principios.

(*Id.*, XXIV, 19.)

La religión, a fin de cuentas, les está destinada a aquellos que no son lo bastante razonables para ser buenos ciudadanos sin coercición suplementaria. Lejos de ser el fundamento de la vida social, no hace sino superponerse a ella, con el fin de regularla mejor. En la fábula de los Trogloditas, que describe la génesis ideal de una sociedad, la religión es la última en ser nombrada: no interviene más que para coronar a la felicidad de una sociedad, perfectamente justa ya gracias al simple sentimiento del interés común:

¿Quién pudiera representar aquí la felicidad de esos Trogloditas? Un pueblo tan justo debía ser amado por los Dioses. En cuanto abrió los ojos para conocerlos, aprendió a temerlos, y la Religión vino a suavizar en las costumbres lo que la Naturaleza había dejado en ella de tosquedad.

Instituyeron fiestas en honor de los Dioses: las doncellas, adornadas con flores, y los mancebos junto con ellas las celebraban con sus danzas y los acordes de una música campestre. Se daban luego festines, en los que la alegría no era menos reina que la frugalidad. Era en esas asambleas donde se expresaba la Naturaleza en su inocencia...

(*Cartas persas*, 12.)

Aunque la religión contribuye a establecer el orden social, no hay que confundir por ello lo temporal y lo espiritual. Si ambos se hallan en armonía, tanto mejor. Si están en desacuerdo, ni modo.* Pero Montesquieu teme por encima de todo a la intervención de los religiosos en la vida secular.

No se debe implantar por medio de leyes divinas lo que debe serlo por leyes humanas, ni reglamentar con leyes humanas lo que debe serlo por las divinas.

Estos dos tipos de leyes difieren en su origen, en su objeto y en su naturaleza.

(*El espíritu de las leyes*, XXVI, 2.)

¡Nada de religiosos en la vida oficial! Si son buenos religiosos, no entienden de los asuntos del siglo, son malos religiosos.

(*Mis pensamientos.*)

Tengo miedo de los jesuitas.[2] Si ofendo a algún noble, me olvidará, y yo lo olvidaré. Podré irme a otra provincia, a otro reino. Pero si ofendo a los jesuitas en Roma, los volveré a encontrar en París; me rodearán por todos lados. La costumbre que hay entre ellos de escribirse constantemente acrecienta sus enemistades. Un enemigo de jesuitas es un enemigo de la Inquisición: encuentra familiares por doquier.

Los príncipes que hacen de ellos sus confesores yerran grandemente: pues esto difunde un espíritu de servilis-

* *Tant pis/tant mieux*: expresiones paralelas que sin embargo implican diferentes matices. *Tant pis* es, además de "tanto peor", "no hay remedio", "ni modo". N. del T.

[2] A pesar de ello, Montesquieu tuvo una amigable relación epistolar con el P. Castel.

mo en la nación y me hace que rinda honores a un padre jesuita de alguna provincia como un hombre de Corte honra al confesor. (*Ibid.*)

Algo que no podría conciliar con las luces de este siglo, es la autoridad de los jesuitas.

(*Ibid.*)

Interesa a los eclesiásticos mantener a los pueblos en la ignorancia; si no fuera por ello, como el Evangelio es simple, les dirían: "Todo eso lo sabemos, al igual que vosotros." (*Ibid.*)

Otro abuso: los bienes de la Iglesia.

El *bien* de la Iglesia es una palabra equívoca. Antaño, significaba la santidad de las costumbres. Hoy en día no significa otra cosa que la prosperidad de ciertas personas y el aumento de sus privilegios o de sus rentas.

Hacer algo en bien de la Iglesia no es en modo alguno hacer algo por el Reino de Dios y esa sociedad de fieles de la que es jefe Jesucristo. Pero esto es hacer algo que va en contra de los intereses de los laicos.

Cuando se quiso dedicar bienes de la Iglesia a ciertas sociedades de pobres, como los Inválidos de París, es decir a gentes que, además de su pobreza, de sus heridas, tenían pudor, lo que les impedía mendigar el sostén de sus vidas, la Iglesia se opuso y calificó aquello de una profanación; y todos cedieron, y creyeron que sus gritos eran legítimos. Prueba evidente de que los bienes de la Iglesia son considerados, no como bienes de los pobres, sino como los de una sociedad que viste de negro, y en la que no hay matrimonio.

Cuando nuestros reyes prestaron juramento en su coronación, no iréis a creer que la Iglesia, al exigirles

aquél, les hizo jurar que respetarían las leyes del Reino, que gobernarían justamente a sus súbditos, que serían los padres de sus pueblos. ¡No! Se les hizo jurar tan sólo que mantendrían los privilegios de la Iglesia de Reims.

Cuando se reunieron las Audiencias, no creáis que el Clero pidió la disminución de los impuestos y el alivio del pueblo: no pensaba más que en un mal que no sentía; pedía tan sólo alguna extensión de su jurisdicción o de sus privilegios, la aceptación del concilio de Trento, que les resulta favorable. No pensaban más en la reforma de la moral. Es verdad que cuando las demás órdenes hacían mención de ella, replicaban que sólo a ellos incumbía ocuparse de sus asuntos, queriendo ser siempre los reformadores, para nunca tener que ser reformados.

(*Mis pensamientos.*)

Montesquieu es filósofo; es anticlerical; pero rechaza la acusación de ateísmo que habrían de imputarle los controversistas.

No sé cómo puede suceder que resulte imposible establecer un sistema del Mundo sin ser acusado en el acto de ateísmo: Descartes, Newton, Gassendi, Malebranche. Con lo cual no se logra otra cosa que darle pruebas y fuerzas al ateísmo, haciendo creer que el altísimo es tan natural, que todos los sistemas, por diferentes que sean, tienden siempre hacia él.

(*Mis pensamientos.*)

Reconoce que, en el plano estético, las opiniones filosóficas acarrean la decadencia de lo sublime.

Hay, en el sistema de los judíos, gran aptitud para lo sublime, puesto que acostumbraban atribuir todos sus pensamientos y todas sus acciones a inspiraciones particula-

res de la Divinidad: lo cual les daba un gran expediente (*agent*).

(*Mis pensamientos.*)

...Lo que hace que se pierda definitivamente para nosotros lo sublime, y que nos impide impresionar y ser impresionados, es esa nueva filosofía que no nos habla sino de leyes generales y aparta de nuestro espíritu todos los pensamientos particulares relativos a la Divinidad. Reduciéndolo todo a la comunicación de los movimientos, no habla sino de entendimiento puro, de ideas claras, de razón, de principios, de consecuencias.

(*Ibid.*)

Lo que lo seduce, en la religión, es la idea de esfuerzo, es la perseverancia infinita de la energía espiritual.

Por causa del entendimiento humano, amamos por religión todo aquello que supone un esfuerzo, del mismo que, en materia de moral, amamos especulativamente todo aquello que lleva en sí el carácter de la severidad.

(*E. de las L.*, XXV,4.)

Aun cuando la inmortalidad del alma fuera un error, me disgustaría grandemente el no creer en ella. No sé cómo piensan los ateos. (Admito que no soy tan humilde como los ateos.) Pero en cuanto a mí, no quiero trocar (y no iré a trocar) la idea de mi inmortalidad por la de la beatitud de un día. Me encanta la idea de creerme inmortal como el mismo Dios. Independientemente de las verdades reveladas, las ideas metafísicas me dan una muy grande esperanza en mi felicidad eterna, a la que no quisiera renunciar.

(*Mis pensamientos.*)

je touche presque au moment où je dois
commencer et finir, au moment qui dévoile et
dérobe tout, au moment mêlé d'amertume
et de joye, au moment où je perdray jusqu'à mes
foiblesses mêmes.

El dogma de la inmortalidad del alma nos lleva a la gloria, mientras que por el contrario la creencia contraria debilita en nosotros el deseo de ésta.

(*Ibid.*)

Y he aquí, en el momento en que Montesquieu termina El espíritu de las leyes, una meditación que lo lleva frente a un "gran Ser":

Había concebido la intención de darle más amplitud y mayor profundidad a algunas partes de esta obra; pero me he vuelto incapaz de hacer tal cosa. Mis lecturas han debilitado mis ojos, y me parece que lo poco que aún me queda de claridad no es sino la aurora del día en que habrán de cerrarse para siempre.

He llegado casi al momento en que debo empezar y acabar, al momento que todo lo devela y todo lo oculta, al momento en que se mezclan la amargura y la alegría, al momento en que he de perder hasta mis propias debilidades.

¿Por qué habría yo de ocuparme todavía de algunos escritos frívolos? Busco la inmortalidad, y se encuentra en mí mismo. ¡Alma mía, hacéos más grande! ¡Precipitáos en la inmensidad! ¡Retornad al gran Ser!...

En el estado deplorable en que me encuentro, no me ha sido posible darle la última mano a este libro, y lo hubiera quemado mil veces, si no hubiera tenido el pensamiento que es hermoso hacerse útil a los hombres hasta en el último suspiro...

¡Dios inmortal! El Género humano es vuestra más digna obra. Amarlo, es amaros, y, al terminar mi vida, os consagro este amor.

(Dossier de *El espíritu de las leyes.*)

LOS ÚLTIMOS MOMENTOS DE MONTESQUIEU

"... Pidió luego que se le leyera la lista de quienes habían venido a verle; y al leerle el nombre de Su Señoría el cura de Saint-Sulpice: "¿Cómo decís?, interrumpió. Leed de nuevo." Tuvo gran enojo de que no se hubiera dado entrada al cura y ordenó a todas y cada una de sus gentes que se dejara entrar al Señor cura, a cualquier hora.

El cura le espetó zalameramente su saludo. El Presidente respondió que su intención era hacer todo lo conveniente para un hombre de bien en la situación en que él se encontraba. El cura le preguntó si conocía en París a algún hombre de confianza que deseaba lo asistiera. El Presidente respondió que en ese tipo de asuntos no había persona que mereciera más su confianza que su propio cura; pero que, puesto que le daba libertad, existía una persona en París en quien confiaba grandemente, que mandaría por ella, y que mandaría pedir el santo sacramento en cuanto se hubiera confesado.

El cura se retiró y el Presidente mandó a buscar, ¿a quién creen ustedes? Al P. Castel, jesuita, que llegó acompañado de su asistente: padre Castel, le dijo el Presidente dándole un abrazo, estoy por partir." Tras de lo cual el P. Castel dejó al Presidente solo con el jesuita.

Se confesó y el Señor cura de Saint-Sulpice le trajo a Nuestro Señor hacia las tres. El cura, que sostenía la hostia en las manos, le preguntó: "Cree vuestra merced que éste es vuestro Dios? —Sí, sí, respondió el Presidente, lo

creo, lo creo. —Haced pues acto de adoración." Se sentó sobre su cama, se quitó su gorro. "Haced acto de adoración", repitió el cura. Entonces el Presidente alzó a los cielos su mirada y la mano derecha, con la que sostenía su gorro; comulgó. Acto seguido, Nuestro Señor, el cura y los jesuitas volvieron muy contentos, cada quien a su casa. En cuanto al P. Castel, no cabía en sí de gozo. Creía haber logrado más que Francisco-Javier, que pretendía haber convertido a doce mil hombres en una isla desierta..."[3]

[3] Fragmento de una carta de Madame Dupré de Saint-Maur a Suard (febrero de 1755).

"...Dotado con el tipo de espíritu de Montaigne, conserva sus prejuicios de la toga y de su calidad de gentil-hombre: he ahí el origen de todos sus errores. Su bello espíritu lo había elevado en su juventud hasta la cima de las *Cartas Persas*. Al madurar, parece haberse arrepentido de haberle dado a la envidia tan buen pretexto para minar su ambición. Se preocupó más por justificar sus ideas hechas, que por establecer nuevas, y más útiles. Su manera es deslumbrante. Fundió con el más elevado arte del espíritu la aleación de las verdades con los prejuicios." (Helveius a Saurin.)

HELVETIUS ESCRIBE A MONTESQUIEU (1747):

"He leído hasta tres veces, querido Presidente, el manuscrito que me habéis enviado. Habíais despertado en mí gran interés por esta obra en La Brède; no la conocía en conjunto.

No sé si nuestras cabezas francesas están bastante maduras para apreciar sus grandes bellezas. En cuanto a mí toca, me maravillan. Admiro la amplitud del genio que las creó, y la profundidad de las investigaciones que habéis debido llevar a término para hacer la luz en este amasijo de leyes bárbaras, del que siempre pensé que había tan poco provecho que sacar para la instrucción y la felicidad de los hombres. Os veo, como el héroe de Milton, debatiéndoos en medio del caos, para salir al fin victorioso de entre las tinieblas. Gracias a usted, vamos a recibir muchas luces sobre el espíritu de las legislaciones griegas, romanas, vandálicas, y visigodas; conoceremos el tortuoso dédalo por el que el espíritu humano se ha arrastrado para civilizar a algunos desgraciados pueblos oprimidos por tiranos o por charlatanes religiosos. Nos decís: he aquí el mundo tal y como se ha gobernado y se gobierna aún hoy. Con frecuencia le atribuis una razón y una sabiduría que en el fondo no son otras que las vuestras, y de las que él mismo se sorprenderá al veros honrarlo con tales cualidades.

Os avenís a los prejuicios a la manera de un doncel que, a poco de haber hecho su entrada en el mundo, se aviene a las viejas damas que tienen todavía pretensiones, y para con las cuales no quiere sino usar de buena

educación y ser amable. Pero ¿no las pondera demasiado vuestra merced? Todavía que lo hagan los curas: con dejar una parte del pastel para los cerberos de la Iglesia los obligáis a callar respecto a vuestra religión; en lo que a lo demás hace, no os comprenderán. Nuestras urracas no están en medida ni de leeros ni de juzgaros. En cuanto a los aristócratas y a nuestros déspotas de todo género, si os entienden, no deben culparos demasiado. Ese es el único reproche que siempre le he hecho a vuestros principios. Recordad que cuando discutíamos de ellos, en La Brède, convenía yo en que eran valederos en el estado actual de las cosas, pero que un escritor que quería hacerse útil para los hombres debía ocuparse de máximas verdaderas en un mejor orden de cosas para el porvenir, que no de consagrar aquellas que son peligrosas, considerando que el prejuicio se apodera de ellas para usarlas y perpetuarlas. Emplear a la filosofía en darles importancia es hacer que el espíritu humano tome un camino retrógrado y eternice los abusos que el interés y la mala voluntad utilizan con tanta habilidad. La idea de la perfección divierte a nuestros contemporáneos, pero instruye a la juventud y sirve a la posteridad. Si nuestros sobrinos tienen sentido común, dudo mucho que se conformen con nuestros principios de gobierno, y puede ser que adapten a constituciones seguramente mejores que las nuestras vuestros complicados equilibrios de poderes intermediarios. Los mismos reyes, si se dan cuenta de cuáles son sus verdaderos intereses —¿y por qué no habrían de entenderlo?— intentarán, con prescindir de esos poderes, alcanzar más seguramente su felicidad y la de sus súbditos.

En Europa, que es la menos pisoteada de las cuatro partes del Mundo, ¿qué es un soberano, siendo que todas las fuentes de ingresos públicos se han extraviado en los

cien mil canales que la feudalidad emplea incesantemente para su propio beneficio? La mitad de la nación se enriquece con la miseria de la otra; la nobleza insolente conspira, y el monarca mismo al que adula llega a ser víctima de su opresión sin darse cuenta. La historia, bien meditada, nos da continuamente ejemplo de ello: un rey se crea órdenes intermediarias; pronto se convierten en sus amos y en tiranos de su pueblo. ¿Cómo podrían contener al despotismo? No quieren otra cosa que la anarquía en su favor, y sólo son cuidadosos de sus privilegios, opuestos siempre al derecho natural de aquellos a quienes oprimen.

Os lo he dicho, y os lo repito, querido amigo, vuestras combinaciones de poder no hacen sino separar entre sí y complicarse los intereses individuales, en lugar de unificarlos...

...La libertad misma de que goza la nación inglesa ¿se encuentra realmente en los principios de esa constitución más que en dos o tres leyes que no dependen de ella, que los franceses podían adoptar, y que tal vez serían las únicas necesarias para hacer más soportable el gobierno que tienen? Aún estamos lejos de poder aspirar a ello. Nuestros sacerdotes son demasiado fanáticos y nuestros nobles demasiado ignorantes como para convertirse en ciudadanos y sentir las ventajas que hay en serlo, en formar una nación. Cada quien sabe que es esclavo, pero vive con la esperanza de poder ser a su vez un subdéspota.

Un rey es también esclavo de sus amantes, de sus favoritos y de sus ministros. Si entra en cólera, el puntapié que por ello reciben sus cortesanos se transmite y se propaga hasta el último de los siervos. He ahí, me imagino, el único provecho de que pueden ser, en un gobierno, los intermediarios.

En un país gobernado por las fantasías de un jefe, los intermediarios que lo asedian intentan además engañarlo, impedirle escuchar los deseos y las quejas del pueblo respecto a los abusos que tanto provecho traen a aquéllos. ¿Es el pueblo que se queja el que resulta ser peligroso? No, es aquel al que no se escucha. En ese caso, las únicas personas que son de temer en una nación son aquellas que le impiden ser escuchada. El mal llega al colmo cuando el soberano, a pesar de las adulaciones de los intermediarios, se ve forzado a escuchar los gritos de su pueblo que llegan hasta sus oídos. Si no pone remedio prontamente a ello, la caída del imperio se aproximará. Puede tener aviso de que sus cortesanos lo han engañado cuando ya sea demasiado tarde.

Pero considerad que, por intermediarios, entiendo los miembros de esa numerosa aristocracia de nobles y de curas cuya cabeza reposa en Versalles, que usurpa y multiplica a su antojo casi todas las funciones del poder mediante el simple privilegio de la sangre, que carece de talento, de mérito, y que mantiene bajo su dependencia hasta al mismo soberano, al que sabe imponerle lo que quiere y al que hace cambiar de ministros según conviene a sus intereses.

Concluiré, mi querido Presidente, confesándole que nunca he comprendido muy bien las sutiles distinciones incesantemente repetidas en cuanto a las diferentes formas de gobierno. Yo no conozco gobiernos más que de dos especies: los buenos y los malos; los buenos están aún por crearse; en cuanto a los malos todo su arte consiste en lograr, por diferentes medios, que el dinero de la parte gobernada venga a dar a los bolsillos de la parte gobernante. Lo que los gobiernos antiguos capturaban en la guerra, los nuestros modernos lo obtienen con mayor seguridad por medio del fisco. La diferencia de los

medios es lo único que conforma las variedades. Creo sin embargo en la posibilidad de un buen gobierno, en el cual, gracias al respeto a la libertad y a la propiedad del pueblo, resultaría el interés general, sin todas vuestras balanzas, del interés particular. Sería una maquinaria sencilla, cuyos resortes, fáciles de dirigir, no requerirían de ese gran aparejo de engranajes y de contrapesos tan difíciles de poner en marcha por las gentes poco habilidosas que se ocupan las más veces de gobernar. Quieren hacerlo todo y actuar sobre nosotros como si se tratara de una materia muerta e inanimada, a la que dan forma según su capricho, sin consultar ni nuestras voluntades ni nuestros verdaderos intereses, lo cual revela su estupidez y su ignorancia. Y todavía después de esto se extrañan de que el exceso de los abusos provoque reformas, y culpan a todo, antes que a su torpeza, por el movimiento demasiado rápido que la ilustración y la opinión pública imprimen a los asuntos públicos. Me atrevo a predecirlo: estamos a punto de alcanzar esa época."[4]

[4] Este texto forma parte de la edición de 1795 de las Obras Completas de Helvetius. Se ha puesto en duda la autenticidad de esta carta. Pero aun cuando fuera apócrifa, no dejaría de revelar la enorme distancia que hay entre Montesquieu y el espíritu revolucionario.

ALABANZA DE MONTESQUIEU HECHA POR MARAT

¡Ah!, señores, ¿creeréis que Montesquieu tuvo nunca intenciones de perpetuar aquel odioso gobierno, él que nunca hablaba de él sin estremecerse? Hagamos justicia a su bella alma; el cuadro que de él pinta es la más cruel de las sátiras. No hay duda de que hacer comprender *qué era lo que había que hacer para conservarlo* era colaborar en su hundimiento.

Sea cual sea la veneración que los sabios le tienen a este gran hombre, no sé si no se encuentra, con todo, por debajo de sus méritos, no nos asuste decirlo; cuando analiza los resortes ocultos que mueven al mundo político, es la propia imagen de una inteligencia superior; pero cuando emplea su talento en idear para los hombres leyes que garanticen su tranquilidad, y en guiarlos hacia la felicidad por medio de la razón, es la imagen de la Divinidad.

Enseñó a quienes hacen las leyes que debían respetar las de la naturaleza, las primeras, y las más sagradas entre todas.

Enseñó a quienes gobiernan que los deberes de los príncipes y de los súbditos son recíprocos; y aunque sometió al pueblo al yugo de la autoridad, no fue sino para hacerle feliz en el imperio de la justicia.

Hizo sentir a los príncipes la necesidad de temperar su autoridad para darle mayor firmeza.

Hizo sentir a los súbditos las diversas ventajas que les brindan las leyes, y les enseñó a amarlas.

Ilustró a los gobiernos sobre cuáles son sus verdaderos intereses, hizo detestable el abuso de poder, fomentó el amor de la legítima autoridad, dio carácter de sagrado al respeto que se le debe a las leyes, y no intentó perfeccionarlas más que con el fin de dar más fuerza a su autoridad.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES DE SU OBRA

Obras completas de Montesquieu, publicadas bajo la dirección de André Masson, París, Nagel, 1950-1955, tres volúmenes. (Esta edición contiene la correspondencia de Montesquieu.)

Obras completas, presentación de René Caillois, París, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1949-1951, dos volúmenes.

Obras completas, prefacio de G. Vedel, presentación y notas de D. Oster, París, Éditions du Seuil, col. "l'Intégrale", un volumen.

BIBLIOGRAFÍAS

David C. Cabeen, *Montesquieu: a Bibliography*, Nueva York, 1947. Esta bibliografía fue terminada en 1955: *A suplementary Montesquieu bibliography*, en: Revue internationale de Philosophie, 33-34, IX, 1955, fasc. 3-4 (número especial dedicado a Montesquieu).

L. Desgraves, *Catalogue de la Bibliothèque de Montesquieu*, Ginebra-Lille, 1954.

J. Marchand, *Bibliographie générale et raisonnée des oeuvres de Montesquieu*, boletín, Biblioph. et Bibliothéc., 1960, 50-62.

ESTUDIOS GENERALES

L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, París, 1927.

E. Cassirer, *Die Philosophie des Aufklärung*, Tübingen, 1932. Traducción francesa: *La philosophie des lumières*, París, 1966.

F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, 1936, reeditado en el tomo III de *Werke*, München, 1959.

Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle. De Montesquieu à Lessing*, tres volúmenes, París, 1946.

M. Leroy, *Histoire des idées sociales en France I. De Montesquieu à Robespierre*, París, 1946.

B. Groethuysen, *Philosophie de la Révolution française. Montesquieu*, París, 1956.

R. Mauzi, *L'idée du bonheur au XVIIIe siècle*, París, 1960.

J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, París, 1963, dos volúmenes.

Biografías y estudios generales sobre Montesquieu

J. Dedieu, *Montesquieu*, París, 1913.

V. Klemperer, *Montesquieu*, Heidelberg, 1914-1915, dos volúmenes.

P. Barrière, *Un grand provincial: Charles-Louis Secondat de Montesquieu, baron de La Brède*, Bordeaux, 1946.

R. Shackleton, *Montesquieu. A critical Biography, Londres, 1961.*

Estudios

J. Dedieu, Montesquieu et la tradition politique anglaise en France, París, 1909.

G. Lanson, *Le déterminisme historique et l'idéalisme social dans l'Esprit des Lois* (en el vol. 23 de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1916).

E. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIIIe siècle*, París, 1927.

P. Valéry, *Préface aux Lettres Persanes*, (En *Variété II*, París, 1930).

Revue de Métaphysique et de Morale, número especial dedicado a Montesquieu en ocasión del 250 aniversario de su nacimiento (vol. 46), París, 1939.

P. M. Spurlin, *Montesquieu in America*, Louisiana, 1940.

M. Raymond, *L'humanisme de Montesquieu* (en *Génies de France*, Neuchâtel, 1942).

La pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu, antología Sirey, París, 1952.

S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della societa*, Torino, 1953.

Actes du Congrès Montesquieu, Bordeaux, 1956.

M. Göhring, *Historismus und moderner Verfassungstaat: Montesquieu*, Weisbaden, 1956.

I. Berlin, *Montesquieu*, Londres, 1956.

M. W. Rombout, *La conception stoïcienne du bonheur chez Montesquieu et chez quelques-uns de ses contemporains*, La Haya, 1958.

J. Ehrard, *Les études sur Montesquieu et l'Esprit des Lois, L'information Littéraire*, París, Marzo-Abril de 1959.

M. Imboden, *Montesquieu und die Gewaltentrennung*, Berlín, 1959.

L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, París, 1959.

P. Berselli-Ambri, *L'opera di Montesquieu nel settecento italiano*, Florencia, 1960.

B. Kassem, *Décadence et absolutisme dans l'oeuvre de Montesquieu*, Ginebra, 1960.
W. Stark, *Montesquieu Pioneer of the Sociology of Knowledge*, Londres, 1960.
C. P. Courtney, *Montesquieu and Burke*, Oxford, 1963.
F. Schalk, *Montesquieu und die europäischen Traditionen* (en: *Studien zur Französischen Aufklarung*, München, 1964).
J. Ehrard, *Politique de Montesquieu*, París, 1965.
H. Waddicor, *Montesquieu and the philosophy of Natural Law*, La Haya, 1970.
C. Corrado, *Montesquieu moraliste*, Bordeaux, 1971.
J. Dalat, *Montesquieu magistrat*, dos vols., París, 1971-1972.
R. Wolff, *Die Asthetisierung aufklarerischer Tabukritik bei Montesquieu und Rousseau*, Munich, 1972.
Molière, J.-J. Granpré, *La théorie de la Constitution anglaise chez Montesquieu*, Leyde, 1972.
L. Pangle, *Montesquieu's philosophy of liberalisme*, Chicago, 1973.
S. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Montesquieu*, París, 1973.
S. M. Mason, *Montesquieu's idea of justice*, La Haya, 1975.
C. Corrado, "Montesquieu présent. Etudes et travaux depuis 1960". *XVIIIe siècle*, VIII, 1976.
M. Richter, *The political theory of Montesquieu*, Cambridge U. P., 1977.
J. Geffriaud-Rosso, *Montesquieu et la féminité*, Pisa, 1977.
P. Vernière, *Montesquieu et l'esprit des lois, ou la raison impure*, París, 1977.
A. Grossichard, *Structure du sérail*, París, 1979.

ÍNDICE

Algunas fechas 9
Nota sobre las ilustraciones 19
Presentación 21
Textos 153
Los últimos momentos de Montesquieu 241
Helvetius escribe a Montesquieu (1747) 244
Alabanza de Montesquieu hecha por Marat 249
Bibliografía 251

Este libro se terminó de imprimir en el mes de mayo de 1989 en los talleres de Offset Marvi, S. A., Leiria núm. 72, 09440, . México, D. F. Se tiraron 2 000 ejemplares.

Jean Starobinski
MONTESQUIEU

"La gloria de Montesquieu quedó demasiado pronto apresada en el mármol de los bustos y el metal de las medallas: sustancias pulidas, duras, incorruptibles." Con estas palabras inicia Jean Starobinski su libro acerca de Charles-Louis de Secondat (1689-1755), a fin de hacer evidente desde el principio su intención: devolver al pensamiento de Montesquieu su vitalidad original, lo cual implica rescatarlo del homenaje inmóvil, del polvo tranquilo de las bibliotecas.

Este empeño de Starobinski tiene un apoyo invaluable: la vigencia contemporánea de varias premisas claves del pensamiento de Montesquieu, una de cuyas mayores preocupaciones fue la regulación de la vida moral y civil de toda comunidad. Ello sin sacrificar, mediante mutaciones arbitrarias o irracionales, las leyes naturales que rigen desde siempre la vida de los seres humanos.

"Así —escribe Montesquieu—, cuando el poder físico de ciertos climas viola LA LEY NATURAL de los dos sexos y la de los seres inteligentes, corresponde al legislador hacer leyes civiles que fuercen la NATURALEZA DEL CLIMA y establezcan las leyes primitivas."

En este y en otros muchos aspectos, la obra de Montesquieu tuvo amplias repercusiones en los trabajos de Voltaire, Rousseau y Diderot. Así lo demuestra Starobinski a través de su muy atenta relectura de *El espíritu de las leyes*, *Las cartas persas*, *El templo de Gnido* o *Mis pensamientos*.

Dicha relectura, que da pie a comentarios lúcidos y siempre pertinentes, constituye la presentación y asimismo la primera parte de este volumen. La segunda nos ofrece una vasta y rica selección de los textos más representativos de las concepciones de Montesquieu.

Diseño de la portada: Teresa Contreras Romero.

www.fce.com.mx

Acceso Abierto